

الديك والميتافيزيقا

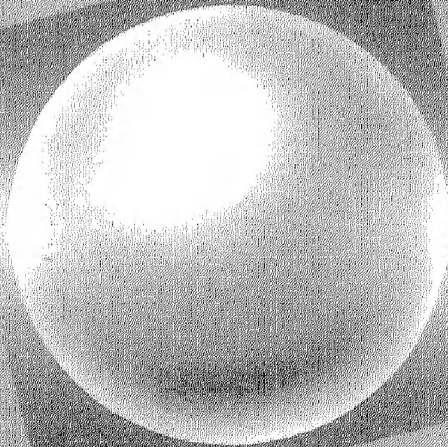
في فلسفة هيوم

تأليف

د. محمد عثمان الخشت

قسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة القاهرة



دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبدالله عريب



Bibliotheca Alexandrina

0070283



الدين والميتافيزيقا
في فلسفة هيوم

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبد هـ غريب

المركز الرئيسي والمطابع : مدينة العاشر من رمضان

المنطقة الصناعية (C1)

ت: ٠١٥/٣٦٢٧٧٢٧

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون

الدور الأول - شقة ٦ اسكان إدارى

ت، ف : ٢٤٧٤٠٣٨

رقم الإيداع : ٩٧/ ٣٦٤٩

الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم

تأليف

د. محمد عثمان الخشت

كلية الآداب - جامعة القاهرة

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبد الحليم محمد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

لا يزال مبحث الدين مبحثاً مغرياً جذاباً يدعو - فى كل العصور - إلى الإطلال على تخوم معرفية ظلت حتى الآن تحير العقل الإنسانى، وليس عصر الفلسفة الحديثة استثناء من هذه الحالة العامة، على الرغم مما يشيع من كونه عصرأ تحول فيه التفكير الإنسانى من البحث حول الدين إلى البحث حول الطبيعة والإنسان. فلقد ظل الدين مسألة جوهرية موجهة لتفكير الفلاسفة المحدثين، ابتداء من بيكون وديكارت وهوبز، ومروراً ببسكال وسبينوزا ومالبرانش وليبنيتس ولوك وبايل وفونتنيل وانتهاء ببركلى وهيوم وفولتير وكنط.

ويكشف الاستقراء المتأنى لنصوص هؤلاء الفلاسفة عن كون اهتمام الفلسفة الحديثة بالدين لا يقل عن اهتمام فلسفة العصور الوسطى، وإن كان هذا الاهتمام من طبيعة مختلفة، ويحكمه طرق ورؤى فلسفية جديدة، ربما تنتهى أحياناً إلى الإيمان، وربما تجنح فى أحيان أخرى إلى التجديف المناهض للدين، ومع ذلك يبقى دائماً - حتى فى الإلحاد المجاهد ضد الدين - شىء ما دينى.

وتدل حالة هيوم الفلسفية دلالة قوية على هذا الحكم، حيث إن اهتمامه بالدين لم يفتر فى أى وقت من الأوقات! ففى طفولته تشرب لاهوت كلفن على يد أسرته المتدينة، وكان يحافظ على الصلوات فى الكنيسة كل أحد، فضلاً عن تعبدته فى داره^(١). لكنه ما إن شُبَّ عن الطوق وأخذ فى قراءات لوك وكلارك حتى فقد إيمانه الدينى. والملفت أن كتاب كلارك "برهان على وجود الله وصفاته" قد جعله ينتهى إلى عكس ما كان يريد كلارك أن ينتهى^(٢). ومع أنه فقد إيمانه بالدين فإنه لم يفقد أبداً اهتمامه به. ومؤلفاته المتعددة تشهد على ذلك.

ولم يكن اهتمام هيوم الدائم بالدين أسيراً للرؤى والمناهج التقليدية؛ إذ إنه سعى لتطوير نظرية وضعية في الدين، حدد فيها ما هو أساسى وطبيعى فى الاعتقاد الدينى، من خلال تتبع تاريخ الدين الطبيعى، الأمر الذى يعنى أنه رفض التاريخ المقدس للدين، ونحى جانباً التاريخ السامى فوق الطبيعى الذى تقدمه الكتب السماوية، وفى الوقت نفسه سعى إلى تجاوز أية نظرية وضعية قبله بخصوص نشأة الدين وتطوره، وكشفت نتائج هذا السعى عن تفرد وتميز من نوع ما فى بحث الظاهرة الدينية؛ لأن هيوم أسس نظرية فى الدين على ملاحظة الطبيعة الإنسانية ذاتها من حيث أهوائها، وحاجاتها، ودوافعها، وميولها، فضلاً عن ملاحظة الفاعليات الاجتماعية.

ولقد أكد هيوم بوضوح على أن " كل بحث متعلق بالدين يعد ذا أهمية قصوى" ^(٣)، ويطرح سؤاليْن فى هذا المجال ، يحددان تفكيره أكثر من غيرهما ، يتعلق أحدهما بخصوص أصل الدين فى العقل ، بينما يتعلق ثانيهما بأصله فى الطبيعة الإنسانية ، ويرى هيوم أن السؤال الأول ، وهو الأعظم أهمية عنده، يتيح لنا حلاً أكثر وضوحاً حيث " بدل الإطار الكلى للطبيعة على مبدع عاقل! ولا يستطيع باحث عقلانى ، بعد تأمل جاد ، أن يوقف اعتقاده لحظة بشأن المبادئ الأولى للتوحيد والدين الحقيقيين " ^(٤) . لكن السؤال الثانى المتعلق بأصل الدين فى الطبيعة الإنسانية عُرضة لصعوبة أكبر من وجهة نظر هيوم، لأن تحليل الطبيعة الإنسانية لا يكشف عن كون الدين أمراً فطرياً، ولا غريزة من غرائز النفس الإنسانية! فالاعتقاد فى قوة عاقلة غير مرئية منتشر بشكل عام بين أفراد الجنس البشرى، فى كل مكان وفى كل عصر، لكنه ليس عاماً وكلياً إلى الحد الذى لا يقبل استثناء ! لأنه لا يوجد حوله تماثل فى المعتقدات على أى درجة من الدرجات. ذلك أن بعض الشعوب المكتشفة حديثاً لا تضرع عاطفة

دينية، ولا يوجد شعبان من الشعوب، بل لا يكاد يوجد اثنان من بنى الإنسان، يتفقان بدقة فى مكونات العاطفة الدينية.

ولذلك فإن هيوم يعتقد " أن هذا التصور السابق لا ينشأ من غريزة أصلية أو انطباع أولى من الطبيعة مثلما ينشأ حب الذات، والعاطفة بين الجنسين، وحب الذرية « والعرفان بالجميل، والامتعاض « لأن كل غريزة من غرائز هذا الطراز راسخة بشكل كلى تماماً فى كل الشعوب والعصور، ولها قصد محدد بدقة ومستمر بدون تغير" (٥). ومن ثم فإن العقائد الدينية الأولى لابد أن تكون ثانوية مكتسبة وليست أولية فطرية (٦).

فى ضوء هذا التأويل لمسألة أصل الدين، تفرض مجموعة من الأسئلة نفسها: ما تلك الأسباب التى أدت إلى نشأة الاعتقاد الدينى؟ وما تلك الظروف والحوادث التى أثرت فى تكوينه وبنيتة؟ وما طبيعة الحاجات النفسية التى يتجاوب معها الدين؟ وما النوازع والأهواء الطبيعية التى تحركه؟ وكيف يمكن تحديد ملامح نظرية وضعية عن الدين الأول الذى اعتنقه الإنسان البدائى؟ وكيف يمكن تحديد مراحل تطور الدين وارتقائه من أدنى صورة حتى أعلاها؟ وهل الدين من الأساس - أمر ممكن عقلياً؟ وما جدواه بالنسبة للإنسان على المستوى النفسى والاجتماعى والسياسى؟

تشكل مجموعة هذه الاسئلة محورالباب الأول فى ضوء إجابات هيوم عليها عبر كتبه المختلفة بدءاً من "التاريخ الطبيعى للدين" أساساً، و"محاورات فى الدين الطبيعى"، ثم "مبحث المعجزات"، فى كتابه "بحث فى الفهم الإنسانى"، وأخيراً مقالاته حول "الانتحار"، و"عدم خلود الروح"، و "حياتى".

أما الباب الثانى فيسعى إلى الإجابة - استناداً إلى نصوص هيوم - على عدد من الأسئلة:

هل انسحب رفض هيوم للدين على موقفه من الميتافيزيقا التى هى بمثابة عقيدة فلسفية حول موضوعات عالم الغيب أو الماوراء أو اللامحسوس، يدين بها الفيلسوف بعد أن توصل إليها عن طريق مغاير لطريق الوحي، سواء عن طريق الاستدلال العقلى، أو الحدس، أو العرفان الغنوصى، أو الكشف القلبي الصوفى ؟

ما هو الدور الحقيقى الذى قامت به فلسفة هيوم؟

إلى أى حد يمكن أن يتلاقى مشروع هيوم مع مشروع كنت؟

هل رفض هيوم الميتافيزيقا على الإطلاق، أم أنه رفض فقط الميتافيزيقا التقليدية؟

ما هو موقف هيوم - مقارناً بموقف كنت - من قضايا الميتافيزيقا الكبرى مثل: وجود الله وطبيعته، وخلود النفس؟

تلك الأسئلة وغيرها يطمح هذا الكتاب فى تقديم الإجابة عليها، لكن ليس بالضرورة دائماً على نحو مباشر مصرح به، وإنما أحياناً بترك مساحة من الاستنباط للقارئ. وكان منهجنا الرئيسى فى فهم النصوص هو منهج التأويل النقدي. وسعياً وراء الخصوبة فى التأويل، عملنا على توظيف عدة مناهج أخرى، مثل المنهج البنيوي، والمنهج التاريخي، والمنهج الجدلي، والمنهج التحليلي؛ كل منها يتم اللجوء إليه حسبما يقتضى سياق البحث. وقد بذلنا جهدنا فى عدم الوقوع فى قراءة تأويلية تتعقب التفاصيل وحدها وتهمل البنية العامة والمقصد الكلى، ومن ثم كان مقصدنا الكشف عن المعنى الباطنى للعبارات فى ضوء المقصد الكلى لمجموع نسق الفيلسوف، غير قانعين بالسياق الجزئى وحده، ومنطلعين إلى استنباط ما هو مسكوت عنه أو ما يعجز عنه نطاق القول تحت ضغط الظروف التاريخية.

هذا .. والله من وراء القصد

د. محمد عثمان الخشت

كلية الآداب - جامعة القاهرة

الباب الأول

موقف هيوم من الدين

الفصل الأول : النشأة الأولى للدين

الفصل الثاني : نقد الدين

الفصل الثالث : نقد النقد

الفصل الأول

النشأة الأولى للدين

إذا لم يؤخذ في الاعتبار التاريخ المتعالى فوق الطبيعي للدين؛ فإن طبيعة النشأة الأولى له تكاد تكون طبيعة يكتنفها الغموض الشديد، ولذا فقد اختلف الفلاسفة والعلماء اختلافاً كبيراً في تحديد أصل الدين، ومنبعه، و الصورة الأولى التي كان عليها، وحركة تطوره. ومع تشعب هذا الاختلاف فإنه يمكن حصره في قسمين رئيسيين، كل قسم منهما ينطوي على مجموعة من النظريات أو التفسيرات المتشابهة في توجهها العام وإن اختلفت في صورتها.

ينطوي القسم الأول على النظريات التطورية التي ترى أن شأن الإنسان مع الدين كشأنه مع مظاهر الحضارة الأخرى من فن وعلم وفلسفة. فإذا كانت حركة الحضارة الإنسانية عامة هي حركة تطور وارتقاء، فإن الدين بوصفه نشاطاً إنسانياً قد مر بمختلف مراحل التطور والارتقاء من أدنى إلى أعلى بدءاً من النظرة التعددية إلى الآلهة مروراً بالنظر إليها نظرة هيراركية أو هرمية، حتى وصلت الإنسانية إلى الوحدانية، ومع اتفاق النظريات التطورية حول هذا المعنى العام لحركة الدين، فإنها تعود لتختلف في تحديد طبيعة كل مرحلة من مراحل التطور، ولاسيما المراحل الأولى، مرحلة النشأة. حيث نجد عدة تفسيرات، لعل من أهمها: التفسير الطبيعي الذي يحدد النشأة الأولى للدين في صورة عبادة مظاهر الطبيعة^(٧)، والتفسير الحيوي الذي يزعم أن أقدم دين في تاريخ الإنسان هو الاعتقاد في الأرواح الفردية وعبادتها^(٨)، والتفسير "الما - قبل الحيوي" الذي يرى أن الإنسان البدائي لم يكن يستطيع التمييز بين روح وروح، حيث لم يكن يعرف ويعبد إلا روحاً كلية واحدة سارية في الوجود كله^(٩). والتفسير الاجتماعي بأشكاله المختلفة عند سان سيمون وكونت وفيير ودوركايم^(١٠) إلى آخر تلك النظريات التطورية الوضعية التي يضيق السياق هنا عن تفصيلها وتعليلها.

أما القسم الثانى من النظريات المفسرة لنشأة الدين فيتمثل فى تلك الوجهة من الاعتقاد التى تؤكد أن البشرية بدأت، أول بدأت، بالتوحيد، الذى تكشف لها إما بالتأمل النظرى أو بوحى إلهى، والذى لم يكن الشرك المظهر من مظاهر فساد. وهذا التفسير يتفق بطبيعة الحال مع ما تذهب إليه الأديان الكتابية فى تاريخها المقدس المروى فى نصوصها، ولكن ثمة علماء وفلاسفة قالوا به بناء على منهج علمى وضعى أو تحليل فلسفى عقلى، مثل بسكال ولانج وبتانزوني.

وبطبيعة الحال لم تكن صورة الخلاف حول نشأة الدين فى عصر هيوم بمثل هذا التنوع المذكور أعلاه! حيث كان يشيع فى عصره تفسيران: أولهما يقول بأن الدين الأول للإنسان كان هو التوحيد الإلهى الذى عرفه الإنسان عن طريق الوحي وليس عن طريق التأمل النظرى، ثم حاد الإنسان عن التوحيد وسقط نتيجة الخطيئة فى الشرك والوثنية، وثانيهما يقول بأن تعدد الآلهة أو الشرك كان هو أول مظهر للدين، وقد عرفه الإنسان نتيجة التأمل فى انتظام الكون والبحث عن علل ظواهر الطبيعة، وكان القائل بهذا التفسير هو فوننتيل (١١).

ويتفق هيوم مع فوننتيل فى أن الشرك كان المظهر الأول للدين، ولكنه يختلف معه فى تحديد الأسباب التى أدت بالإنسان إلى الشرك؛ إذ يستبعد هيوم أن يكون التأمل النظرى فى انتظام علل الطبيعة من بين الاهتمامات التى شغلت تفكير الإنسان البدائى بهمجيته وبربريته. وذهب هيوم إلى "أن الشرك كان الدين الأول للإنسان" (١٢) انطلاقاً من تسليمه بأن حركة المجتمع الإنسانى هى حركة تطور وارتقاء من المرحلة البدائية الأولى إلى مراحل أخرى أرقى؛ إذ يسير دوماً من حالة أدنى إلى حالة أسقى، ومن طور متخلف إلى

طور أقل تخلفاً حتى يصل إلى أعتاب التقدم الحضارى الذى ينمو بدوره مع نمو الفكر الإنسانى، ومبدأ التطور والارتقاء إذ يسيطر على كل الظواهر الانسانية بما فيها الدين عند هيوم وغيره من التطوريين ، فإنه يستلزم أن الدين الأول للبشرية كان فى أدنى صورة له، وهى التعددية الوثنية، يقول هيوم :

"إذا وضعنا فى اعتبارنا ارتقاء المجتمع الإنسانى من بداياته الجاهلية الأولى إلى حالة الكمال الأعظم التى وصل إليها- فإنه يبدو لى أن الشرك أو الوثنية كانت - أو ينبغى أن تكون - الدين الأول والأبعد قدما فى تاريخ النوع الإنسانى " (١٣).

ويدعم هيوم رأيه ببعض الحجج التى يفتتحها بالجزم بأنه منذ حوالى ١٧٠٠ سنة كان كل النوع الإنسانى مشركاً، ولا يشكل اعتراضاً - من وجهة نظره- على هذا الحكم وجود المبادئ الشكية والارتيازية عند بعض الفلاسفة، أو وجود التوحيد - وهو ليس خالصاً تماماً من الشرك - فى تصور أو تصوريين هنا أو هناك، ويعتقد هيوم أن شهادة التاريخ على ذلك واضحة، (١٤) ويضيف قوله:

"إننا إذ نرجع إلى الوراء فى أعماق العصور القديمة، وكلما توغلنا، نجد النوع الإنسانى غارقاً فى الشرك، وليس هناك ما يدل على أن الإنسانية فى ذلك التاريخ السحيق، قد عرفت أى دين آخر يتسم بصورة أكثر كمالاً من الشرك. ومعظم المدونات القديمة عن النوع الإنسانى لا تزال تقدم لنا هذه المنظومة (أى عقيدة الشرك) بوصفها عقيدة شائعة وراسخة؛ فالشمال، والجنوب، والشرق، والغرب، يقدمون دليلهم الاجتماعى على الواقعة نفسها" (١٥).

ويعتقد هيوم أن الدليل السالف دليل من الكمال والقوة بحيث لا يوجد دليل آخر يمكن أن يعارضه!

وإذا كان أصحاب النظرية المضادة يذهبون إلى أن البشرية بدأت، أول ما بدأت بالتوحيد الذى تكشف لها بوحى إلهى، والذى لم يكن الشرك إلا مظهرا من مظاهر فساده، وأن مرحلة التوحيد الخالص سابقة فى العصور الأكثر قدما قبل معرفة الأدب واكتشاف أى فن أو علم، إذا كان ذلك فإن هيوم يرى أن مثل هذه النظرية تتطوى على تناقض؛ إذ أنها تعنى أن الإنسانية عندما كانت فى حالة جهل وبربرية اكتشفت الحقيقة، لكنها وقعت فى الخطأ بمجرد أن حصلت على التعليم والتهديب، يقول هيوم مخاطباً القائل بالنظرية السابقة:

"إنك فى هذا التقرير لا تناقض فقط كل ما هو ظاهر من الاحتمال، بل تناقض أيضاً خبرتنا الحالية عن مبادئ وآراء الشعوب الهمجية، إن القبائل الهمجية فى أمريكا، أفريقيا، وآسيا، كلها وثنية، ولا يوجد استثناء لهذه القاعدة" (١٦).

والسؤال الآن: إذا كان الشرك هو الدين الأول للبشرية، فما أصل الشرك؟ وكيف وصل الإنسان الأول إليه؟

انطلاقاً من المعلومات القليلة التى كانت متاحة آنئذ عن الشعوب التى دانت بالشرك، يستنتج هيوم أن "أفكار الدين الأول لم تنشأ من التفكير فى أعمال الطبيعة، وإنما نشأت من القلق إزاء أحداث الحياة، ومن الآمال والمخاوف المستمرة التى تحرك العقل الإنسانى" (١٧).

فلم يكن الإنسان البدائى يملك من الوعى ما يجعله يفكر نظرياً فى الظواهر الكونية، ولم يكن مشغولاً بالتفسير العقلى لأعمال الطبيعة لمعرفة العلل الحقيقية التى تكمن وراءها، فضلاً عن كونه لم يكن ليرقى بتفكيره إلى درجة

افتراض أنها تُردّ في النهاية إلى علة واحدة كبرى. ويكمن المنبع الحقيقي للشعور الديني القائم على الشرك، في مشاعر القلق والخوف والأمل التي كانت تسيطر على الإنسان البدائي، يقول هيوم: "ينشأ الدين البدائي للنوع الإنساني من الخوف والقلق من أحداث المستقبل ومن الأفكار التي يضمورها الإنسان عن القوى غير المرئية، وغير المعروفة" ^(١٨)؛ فتقلب أحداث الحياة بين صحة ومرض، وبين نجاح وفشل، وبين انتصار وهزيمة، وبين سعادة وتعاسة، وبين حظ وموت وحظ معاكس؛ وتعدد أحوال الظواهر الطبيعية بين أحوال مفيدة وأحوال ضارة، والحوادث الكونية المفاجئة مثل الزلازل والبراكين والفيضانات والصواعق والعواصف، كل ذلك وما شابهه جعل الإنسان في حالة من القلق الدائم والخوف والأمل المستمرين، ونتج عن هذه الحالة أن عزا الإنسان كل ظاهرة طبيعية وكل شأن من شئون الحياة. إلى قوى خفية عاقلة، وتعددت هذه القوى بتعدد الظواهر الطبيعية وشئون الحياة، ونسب الإنسان لتلك القوى الخفية أو الآلهة اختصاصات محددة، وقسم مناطق نفوذها، "فجئوا يتوسل إليها في الزواج، ولوسينا في الولادة، ونبتون يستقبل صلوات البحارة، ومارس يستقبل صلوات المحاربين. والمزارع يحرق حقله تحت رعاية كيرس، والتاجر يسلم بسلطة عطارد (Mercury). ويفترض أن كل حادثة طبيعية محكومة بقوة عاقلة ما؛ ولا شيء ناجح أو منأى يمكن أن يحدث في الحياة بدون أن يكون متوقفاً على صلوات خصوصية أو شكر" ^(١٩).

وقد قاس الإنسان الأول طبيعة الآلهة على طبيعته وإرادته التي تتغير من خير إلى شر، ومن شر إلى خير. أي أن الإنسان الأول لم يدرك حقيقة الظواهر الطبيعية، ولم يحاول تفسيرها وفق قانون العلية، وإنما فسرها بنوع من الاسقاط، إذ أعطى لها صفاته، وأسقط عليها رغباته، وظن أن كل ظاهرة وراءها إله.

ولما كان الإنسان يستشعر الخوف من تلك الآلهة، فقد حاول أن يسترضيها مثلما يسترضى إنسان إنساناً آخر ذا جاه أو منصب. ومن هنا يرفض هيوم رأى فوننتيل وفحواه أن الإنسان الأول اعتقد في تعدد الآلهة نتيجة التأمل في الظواهر الطبيعية ومحاولة اكتشاف العلل التي تحركها، ويؤكد هيوم في المقابل أن تحليل الطبيعة النفسية والعقلية للإنسان البدائي يكشف عن كونه لم يكن مهتماً بمسألة التفسير النظرى لانتظام الظواهر الطبيعية والكونية، وإنما كان مهتماً بمحاولة التغلب على شعوره بالخوف على حاضره ومستقبله، وهذا الخوف هو الذى جعل خياله يجسد قوى الطبيعة تجسيدات شخصية على شكل آلهة، لكنها آلهة لها صفات بشرية مضخمة من حيث درجة القوة واستمرارية البقاء، ومن ثم يمكن استرضاؤها بوسائل الاسترضاء الإنسانى رغبة في اجتذاب خيرها واتقاء غضبها.

ويناسب هذا الدين التعددى الوثنى إنساناً لا يزال فى طور البربرية، وحالته العامة حالة ضعف، وتتسم عقليته بفضولية هزيلة، وتسيطر عليه إالحاحية الحاجة لحفظ البقاء مثلما تسيطر على الطفل المذعور، إنه يملؤه القلق، ويحركه الخوف، ويستهو به الأمل فى المستقبل، ويستثير ذلك كله خياله الذى يقوم بدوره بتأليه ظواهر الطبيعة. ولما كان يتخيلها على شاكلة الإنسان الذى له قوى عظيمة، فإنه كان يعتقد أن الأضاحى والقرايين والنذور يمكن أن ترضيها. على أن إرضاءها لم يكن هو الهدف، بل كان الهدف هو أن يعيش آمناً سعيداً، والآلهة إن رضيت عنه ستحقق له هذا.

ولم يكن البدائي المشترك يتصور تلك "الآلهة بوصفها خالقة أو صانعة للعالم" (٢٠)، وإنما بوصفها متحركة فيه. ويرجع هذا لكونه لم يكن مشغولاً بتفسير مصدر العالم، وإنما بمعرفة القوى الخفية التى تتحكم فيه، ولم تكن هذه القوى فى ناظره مبدعة أو خالقة، أو بالأحرى إنه لم يفكر فى المسألة من زاوية خلق العالم. ومن الواضح خطأ هيوم فى هذا الرأى؛ لأن أساطير

المجتمعات البدائية مليئة بقصص الخلق، فضلاً عن أن حفريات العصر الحجري القديم تكشف عن محاولات إنسانية أولى لتفسير خلق العالم.

ويذهب هيوم إلى أننا لو استجمعنا كل الصفات والقدرات التي ينسبها البدائي للآلهة فإنها لا تخرج عن كونها صفات وقدرات روح جنى؛ يقول: "من يتأمل الأمر بدقة - على أية حال - سيظهر له أن آلهة المشركين لم تكن أحسن وضعاً من جن أو جنيات صغيرة" (٢١).

ورغم كل هذا فإن مرحلة دين الشرك لم تكن متخلفة على نحو مطلق؛ حيث إن لها إيجابياتها من وجهة نظر هيوم، وتتمثل تلك الإيجابيات في أبعاد ثلاثة: فلسفية، وعقائدية، وسياسية. وتتجلى البعد الفلسفي في حالة الوفاق التي يكون عليها الوثني مع الطبيعة، وفيما يتعلق بالبعد العقائدي، فإنه يغلب عليه التسامح تجاه عقائد الشعوب الأخرى. وأخيراً تتجلى إيجابية البعد السياسي لدين الشرك في كونه ديناً إيجابياً مع كونه متسامحاً.

• انبثاق التوحيد من الشرك

إن الشرك في الدين بما ينطوي عليه من الإيمان بوجود آلهة متعددة بتعدد الظواهر الطبيعية، يلائم سياسياً تعدد القبائل والجماعات الإنسانية. وتطور الدين تطوراً موازياً للتطور السياسي؛ فإن كان التعدد يناسب التعدد القبلي السياسي، فإن هذا التعدد إذا تحول إلى وحدة بخضوع القبائل لقبيلة كبرى نتيجة السيطرة والغلبة السياسية، لابد أن يوازيه الانتقال من تعدد الآلهة إلى الوحدانية، لكن هذه الوحدانية في البداية لم تكن وحدانية صافية تؤمن بإله واحد وترفض سائر الآلهة، وإنما كانت عبارة عن وحدة الاعتقاد الهرمي التراتبي في الآلهة « فالله القبائل الخاضعة أصبحت في رتبة أقل من إله القبيلة المنتصرة، ولا تزال لها مكانة في الإيمان، لكن إله القبيلة المنتصرة

أصبح هو كبير الآلهة ورأسها مثلما أصبحت تلك القبيلة هى كبيرة القبائل ورأسها.

وفى مرحلة سياسية أخرى عندما تتم الوحدة السياسية وتتلاشى الفروق القبلية، وتخلص السيطرة للقبيلة المنتصرة خلوصاً يهيئ لها نفوذاً شاملاً على المستوى الاجتماعى والسياسى والثقافى ... عند ذلك ينبثق التوحيد فى العقيدة الإلهية؛ حيث يسود إله واحد لا شريك له. من ثم فإن "أصل التوحيد من الشرك" (٢٢).

ويؤكد هيوم أن ثمة اتفاقاً بين أديان الشرك وأديان التوحيد على وجود قوة عاقلة غير مرئية فى العالم، لكنها تختلف فى طبيعة هذه القوة، وما إذا كانت متعالية أم ثانوية، واحدة أم متعددة، كما تختلف فى صفات هذه القوة وخصائصها والمبادئ التى تحكم أفعالها. (٢٣) ومع هذا الخلاف فإنها تعود لتتشابه من حيث أن حالة الإنسان تجاه الإله الواحد لا تختلف عن حالته تجاه الآلهة المتعددة، فحالته هى الشعور بالضعف، وإلحاحية الحاجة، والقلق من أحداث الحياة، ولايزال يحركه الخوف، ويداعبه الأمل، غير أن مخزونه النفسى الذى أصبح متأثراً بطبيعة خبرته السياسية التوحيدية حفز خياله لاستبطان وجود إله واحد وراء كل الظواهر الطبيعية، لايوصفه مصدراً يفسر به انتظام العالم، ولكن بوصفه مصدراً لعونه وموازرتة تجاه تقلبات الظواهر الطبيعية بين خير وشر.

ولأن العالم كله صار تحت سيطرة إله واحد فى الوعى البشرى، فقد اجتمعت له صفات لا متناهية. ومع كونها لا متناهية إلا أنها لا تزال صفات بشرية، حيث لايزال الوعى البشرى يسقط على الإله صفات بشرية مع مدها وتعظيمها الى ما لا نهاية؛ ففكرة الله أصبحت تعنى كائناً لا نهائى العقل والحكمة والخير والرحمة والجبروت وغير ذلك من صفات الكمال، وكمال الإله ما هو إلا الكمال الإنسانى غير المتعین فى الواقع البشرى وإن كان

متعيناً فى الوعي الإنسانى كفكرة أنتجها الخيال « وصفات الله الكامل ماهى إلا امتداد للصفات الانسانية، فالانسان خير وحكيم وقادر وجبار ورحيم، لكن هذه الصفات متناهية فى الحالة الانسانية، أما فى الحالة الالهية التى يتصورها الانسان فهى لامتناهية. وتصورها على هذا النحو لم يأت نتيجة معاينة الإنسان لها بخبرته، وإنما يأتى كنتيجة لفعل الخيال الذى يوسع من مدى صفات الإنسان لكى تصير لامتناهية، ثم يسقطها على مفهوم الإله^(٢٤).

ويؤدى هذا التصور المضخم للإله الى تضاول الانسان أمام نفسه، ومن ثم تضاوله أمام الإله، الأمر الذى ينتج عنه تحديد العلاقة بين الإنسان والإله فى شكل علاقة خوف وخضوع أى علاقة عبد بسيد. وقد تبلورت هذه العلاقة وتم التعبير عنها من خلال الطقوس والشعائر، وليس من خلال الالتزام الخلقى، حيث يكون سبيل الخلاص فى الالتزام الصورى بالعبادات، وليس فى ممارسة الفضيلة.

ويوجه هيوم نقداً عنيفاً للطقوس والشعائر فيقول:

"يعتقد بشكل عام أن الثناء على الإله لا يعدو أن يكون طقوساً عديمة الشأن أو دروشة أو تصديقاً غيبياً شديداً، ولسنا بحاجة للرجوع الى العصور الغابرة أو للذهاب الى مناطق بعيدة لكى نتعرف على نماذج لهذا الانتكاس"^(٢٥).

ويؤكد هيوم أن العبادات الدينية ينتج عنها برودة وخمول للقلب، وشيوع عادة النفاق والرياء وسيادة مبدأ الغدر والزيف^(٢٦)! بل يعتقد هيوم أن العبادات التى تتطوى على ثناء على الذات الإلهية، تنزل بقيمة الالهية، لأن تصور الإله على أنه يشترك للحمد والثناء يعنى أنه ذو عاطفة بشرية، وأية عاطفة؟ إنها عاطفة من أننى العواطف البشرية، عاطفة الرغبة فى ثناء الآخرين. واستحسانهم. ويستند هيوم هنا الى رأى سنيكا الذى يذهب فيه إلى أن العبادة الحقيقية لله هى أن نعرف الله، وأية عبادة أخرى تهبط بالله الى

حالة بشرية متدنية ، حيث يستمتع البشر ويسعدون بالتملق والهدايا والاسترحام والتوسلات. ولهذا يجب إدانة تلك العبادات الاسطورية التي تهبط باله الى مثل تلك الأحوال البشرية أحياناً وتتخلله - أحياناً أخرى - فى وضع لا يخرج عن وضع شيطان متقلب الأهواء ويمارس قوته بلا حكمة وبدون شفقة (٢٧) .

ومما يساعد على التقليل من قيمة هذا النوع من العبادة أو يلغيها تماماً، فضلاً عما سلف أن "الشر سيصبح قريباً لنذور معظم الخرافات الشعبية" (٢٨)؛ بمعنى أنه لو صح تصور الإله بمثل تلك العواطف البشرية التي تتوق الى الهدايا والتملق، فانه يمكن أن يستجيب هذا الإله لطلبات البشر الشريرة المصحوبة بتقديم بعض النذور له!

ربما يستنبط القارئ من السياق أن هيوم يؤمن بالله إيماناً يعلو على إيمان دين التوحيد الشعبى؛ حيث إن هيوم ينتقد عبادات هذا الدين لأنها تنزل بتصور الإله الى حالة بشرية، بينما هيوم يريد أن ينزه الإله تنزيهاً مطلقاً عن أية سمة بشرية. وفى الحقيقة إن هيوم لا يريد ذلك لأنه لا يؤمن من الأساس بوجود برهان على الإله، والسياق الذى ينتقد فيه هيوم العبادات القائمة على الطقوس والشعائر والنذور لا يخرج عن كونه سياقاً جدلياً، بمعنى أنه لا ينقد تلك العبادات بغرض تنزيه الإله، وإنما بغرض تفنيد دين التوحيد بأية طريقة ممكنة!

وينقد هيوم دين التوحيد أياً كان من زوايا متعددة على المستوى السياسى والاجتماعى والفلسفى؛ فدين التوحيد قد طالب بإزالة كل العقائد الأخرى، وجاهد من أجل سيادة التماثل والقضاء على التعددية وعلى الخلاف العقائدى؛ مما كرس حالة من الحماس الورع عند أتباعه أدت الى نشوء التعصب وشيوع الاضطهاد، مع أنه كان يجب بحكم كونه أكثر عقلانية من الشرك؛ أن يبدى تسامحاً أكبر وعدالة أكثر، وحتى الفلسفة لم تتج من دعوى دين التوحيد

للتماثل؛ حيث أجبرت على أن تكون خادمة للعقائد التي تؤمن بها عامة الناس بالتبرير والدفاع عنها ضد عقائد الشعوب الأخرى، ولذلك فدين التوحيد - سواء كان يهودياً أو مسيحياً أو إسلامياً - هو دين خطر من الناحية السياسية.

• دوافع الدين الطبيعي:

إذا كان منبع الدين في مرحلتى الشرك والتوحيد هو القلق إزاء أحداث الحياة والخوف من المجهول ومن المشاهد أو المعلوم المتمثل في تقلب الظواهر الطبيعية؛ فضلاً عن الأمل في المستقبل - فإن منبع الدين الطبيعي هو حب الحقيقة والرغبة في رؤية عالم متجانس محكوم بالنظام، وإن كان هذا لا ينفى بقاء آثار فيه من مرحلتى الشرك والتوحيد؛ فالدين الطبيعي يحركه بدرجة ما القلق والخوف والأمل، لكن منبعه الرئيسى والجوهرى هو - كما سبق أعلاه - حب الحقيقة والرغبة في رؤية عالم متجانس يحكمه النظام، ويوجد هذا الدافع عند بعض العقول الفلسفية التي تمتلك فرصة التفكير في هدوء وفراغ، وتصل الى الإيمان بإله واحد يتصف بكونه حكيماً مبدعاً عليماً قديراً ... وينشأ هذا المعتقد عند الفلاسفة القائلين بالدين الطبيعي عن دليل القصد والعناية الذي يثبت أن العالم بوحدة تصميمه، وتجانسه وانتظامه، والغائية المسيطرة على ظواهره وقوانينه، يدل على وجود إله حكيم يسيطر عليه. وبطبيعة الحال فإن هيوم ينقد هذا الدليل على وجود إله ويشكك في صلاحيته، فضلاً عن تشكيكه في سائر الأدلة على وجود إله، مما يدل على أن هيوم ضد الدين أياً كان نوعه؛ لأنه يرفض الفرضية التي يقوم عليها أى دين ... أعنى يرفض فرضية الله.

وما يهمنا في هذا السياق هو بيان رفض هيوم للفرض الذي عليه الدين الطبيعي فرض الله كمفسر لقصدية وغائية الكون؛ مما يعنى أن هيوم لم يقل ولم يؤمن بالدين الطبيعي عكس ما يظن البعض.

بالإضافة لهذا، ومع أن الدين الطبيعي هو دين الصفوة من بعض العقول الفلسفية فإن هيوم يعتبر أن إيمان الدين الطبيعي بإله واحد حكيم عليم ليس معتقداً توحيدياً خالصاً لأنه يوجد مختلطاً "بتصورات غير ورعة عن الطبيعة الإلهية"^(٢٩) على نحو ما هو موجود في الأديان الشائعة. فهو يكشف عن حاجة خاصة بالمتقنين الذين يقومون بـ "تحليل نجاحات أبحاثهم بتأسيس الفرضية التي لا مفر منها للمعقولة الكاملة للواقع على تبعيتها لذكاء أسمى، وإنما مماثل للذكاء البشرى، مما يضمن لهذا الذكاء المقدرة على فهم هذا العالم. وفي هذا التأرجح الدائم بين الشرك والتوحيد، أو كذلك بين المذهبية اللاهوتية والتشكيكية الدينية، لا يمكن للدين الطبيعي إطلاقاً تمثيل الانطواء المستتر الذي يظن أنه يحتويه؛ لأنه من جهة أولى، في برهنته، هو أقل صلابة مما يعتقد باعتبار أن البرهان الغائى، الذي هو حافز الرؤية السماوية، هو أيضاً مرفوض بقدر البرهان الكونى اللاهوتى والذي يدافع عنه المذهبيون. ومن جهة ثانية لأنه ليس ديناً، حتى من وجهة النظر العلمية، لأكثرية غير المتعلمين، وإنما بالعكس هو الشكل النوعى للتدين المناسب للمتقنين المهتمين بالتأكد من أن القيمة التي نذروا حياتهم لها، لفهم العالم والدفاع عن، ليست دون جدوى. ويرفض هيوم ما ذهب إليه لوك من كون الإيمان بالدين الطبيعي إيماناً للعقل وجزءاً من الفلسفة، إيماناً بأن العقل بإمكانه أن يتحكم بالحياة وأن يكتشف فى الكون الانتظام الذى وضعه فى الحقيقة فيه. وحتى التوحيد النقى للفيلسوف نجده مشوباً أو ممزوجاً بالهوى، وبخاصة بالهوى الذى يبيده العقل لنفسه، هوى بفعاليته بلا تحفظ ووهم بقدرته الكلية"^(٣٠).

الفصل الثانى

نقد الدين

■ هل الدين أمر ممكن عقلياً ؟

لو طرحنا هذا السؤال الجوهري على نصوص هيوم: هل الدين أمر ممكن عقلياً؟ لكانت الإجابة بالنفى، لأن الدين لا يكون عقلياً إلا إذا كانت مرتكزاته التى يركز عليها عقلية، وتلك المرتكزات التى يركز عليها كل دين هى: الإيمان بالله شخصى خالق خيّر ذى عناية بالكون والمخلوقات، والإيمان بخلود الروح، وقبول المعجزات بوصفها أدلة وعلامات على كون الدين من عند الله.

ويذهب هيوم فى مواضع مختلفة من كتبه إلى أن تلك المرتكزات التى يقوم عليها أى دين، ليست إلا عقائد غير عقلانية، ولا يمكن إقامة برهان محكم لا يقبل النقض عليها، بل يمكن تفنيد كل البراهين المقدمة عليها: ((إذ رأى أن طريق الحكمة والأمانة يدعو إلى التملص مما يفسر على أنه "حقائق تحى عن طريق الغيبيات"، وإلى نبذ كل ما يجرى فى عالم اللاهوت الفلسفى نبذا تاماً، عملياً، ومن حيث المبدأ))^(٣١).

ويتضح نقد هيوم لأدلة وجود الله أكثر ما يتضح فى "محاورات فى الدين الطبيعى"؛ حيث يقدم حججاً مضادة للأدلة الثلاثة التقليدية على وجود الله، وهى: الدليل الوجودى، والدليل الكونى، والدليل الغائى.

أما الحجة المضادة للدليل الوجودى فتتمثل فى أنه "لو أن إنساناً تجرد من كل شئ يعرفه أو يراه لعجز تماماً عن أن يعين - استناداً إلى أفكاره الخاصة فحسب - الصورة التى عليها العالم، أو أن يؤثر بالتفصيل وضعاً للأشياء أو حالة لها، على وضع أو حالة أخرى، وإذا لم يكن شئ، مما يتصوره بوضوح مستحيلاً أو مشتملاً على تناقض، فإن كل صورة واهمة فى مخيلته

تكون على منزلة مماثلة لمنزلة الأخرى، ولن يكون فى مقدوره أن يبين أى سبب صحيح لكونه يتبع فكرة أو مذهباً ويقصى فكرة أو مذهباً آخر وكلاهما يستوى فى الإمكان^(٣٢)؛ فأى شئ نتصوره موجوداً بمقدورنا أن نتصوره غير موجود أيضاً، ومن ثم فلا وجود لكائن يشتمل عدم وجوده على تناقض. والتجربة لا تقدم لنا أى انطباع ضرورى عن موجود واجب الوجود. والمسئول عن فكرة الموجود الضرورى هو الخيال الذى يمد معرفتنا التجريبية عن بعض الصفات مثل القدرة والحكمة والعلم إلى غير نهائية، ويتخيل إنها موجودة فى كائن كامل هو الله، لكن الخيال قادر أيضاً على سلب الوجود عن الموجود أيا كان. ومن ثم فلا وجود لكائن يمكن إثبات وجوده! وهكذا انتهت حجة هيوم المضادة إلى إثبات استحالة البرهنة على وجود أى شئ!

وإذا انتقلنا لحجة هيوم المضادة ضد الدليل الكونى فنجد أنه لا موجب إطلاقاً لانتباز المذهب المادى؛ مهما زعم اللاهوتيون فإن الحركة يمكن أن تبدأ بدون عامل إرادى بالنقل أو بالكهرباء مثلاً؛ حيث يصح أن تكون نوعاً من فعل التوليد داخل الطبيعة ذاتها. ثم لماذا نبحت عن السبب الكافى للكون خارجاً عنه، إلا إذا كنا نفترض اعتسافاً أنه كل محدود^(٣٣)؟

وأخيراً، فإن هيوم يقدم حجة مضادة ضد الدليل الغائى الذى يقوم على وجود القصدية والغائية والعناية فى الكون مما يدعو إلى افتراض كائن مدبر له قياساً على آلة من صنع الإنسان. وتتمثل حجة هيوم المضادة فى أن القصدية وملائمة الوسائل للغايات يمكن أن تكون آتية من انتظام طبيعى متأصل فى المادة، أو من قبيل المصادفة، أو ربما تكون آتية من تعاون جماعة من الآلهة، أو أنها لم تنشأ من تخطيط إلهى، بل عن تجارب الطبيعة البطيئة المتخبطة خلال آلاف السنين، أى نتيجة الانتخاب الطبيعى، أو أن الله مجرد نفس كلية أو قوة نامية كالقوة التى تحدث النظام فى النبات بلا

وعى أو قصد. ثم إن الدليل الغائى يقوم على المماثلة بين الكون وبين آلة من صنع الإنسان، وهذه المماثلة المفترضة غير مشروعة، لأن من غير المنطقى أن يكون ثمة تشابه بين جزء محدود للغاية وناجم عن علة محدودة وبين ذلك الكل العظيم الذى لا نعرف أصلاً هل تبقى طبيعته واحدة فى جميع أجزائه (٣٤).

ويطعن هيوم فى فكرة القصد والغائية، ويقدم ما يهدمها من الأساس، فقصور ملائمة الوسائل للغايات، وآلاف الآلام فى دنيا الإنسان والحيوان، تكشف - على أحسن الفروض - عن إله محدود القدرات والذكاء، أو إله غير مكترث للبشر بتاتاً، فحياة ((الإنسان فى النهاية ليست أعظم أهمية للكون عن حياة المحارة)) (٣٥). ومازال السؤال القديم الذى طرحه الفيلسوف إبيقور بغير إجابة حتى الآن: هل الإله مؤهل للحيلولة دون وقوع الشر، ولكنه ليس قادراً على ذلك؟ إذن فهل هو غير قادر على كل شئ؟ أم هو قادر ولكنه غير راغب؟ إذن فهو يريد وجود الشر؟ وإذا لم يكن راضياً عن الشر فمن أين إذن جاء هذا الشر (٣٦)؟ يقول هيوم: ((يخيل للمرء أن هذا الانتاج العظيم لم ينتلق آخر اللمسات من خالقه؛ فكل جزء فيه ناقص الصقل جداً؛ والخطوط التى نَفَذَ بها غاية فى الخشونة ... ليس فى الكون شئ كثير النفع إلا أنقلب المرة بعد المرة مؤذياً لإفراطه أو قصوره، ثم إن الطبيعة لم تتخذ حيلتها بالدقة المطلوبة من جميع ألوان الخلل أو الفوضى (٣٧)، وبالإضافة إلى هذا ((افحص بتدقيق أكثر هذه الكائنات الحية... ما أشد عداها وتدميرها بعضها البعض! ... والكل لا يمثل سوى فكرة الطبيعة العمياء التى تزخر بمبدأ حيوى عظيم، ويتدفق من حجرها نون تمييز أو رعاية أبوية لأطفالها الشائنين العاجزين)) (٣٨).

لكن هيوم يقوم بشئ من التراجع فى خاتمة المطاف فيقول على لسان فيلون ((... ليس هناك من طبع ذهنه باحساس أعمق من إحساسى، أو يعبد

الكائن الإلهي عبادة أعمق إذ يكتشف في نفسه إنه يناقش أساليب الطبيعة وحيلها التي لا يمكن تفسيرها، فالقصد أو التخطيط، يسترعى في كل مكان نظر أشد المفكرين غفلة وغباء، وما من رجل يمكن أن يتجمد في المذاهب الفلسفية السخيفة تجمداً يجعله يرفض هذا القصد على طول الخط؛ فكون الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً، إنما هو حكمة راسخة في المدارس نتيجة تأمل أعمال الطبيعة بشكل مجرد وبدون غرض ديني))^(٣٩) . وهكذا كأنه يرى أنه لا مانع من احتمال أن يكون هناك إله، ولكنه يقرر في الوقت نفسه أن هذا الاحتمال نفسه ليس من نوع الاحتمال العلمي، كما أن هذا الإله لا يشبه إله الأديان إلا من بعيد جداً (راجع فصل ١٢ من "محاورات في الدين الطبيعي"). ولذلك رأى أن العناية الإلهية، وكل قصة الخلق كما تؤمن بها المسيحية وكل الأخرويات هي مجرد خرافات^(٤٠) . ومع هذا فإنه يجعل فيلون يشرح - في تلك المحاورة الأخيرة - كيف يترك نقده للدين الطبيعي المجال مفتوحاً أمام الوحي؛ فيقول: ((إن أبلغ شعور طبيعي يستشعره بهذه المناسبة ذهن معد إعداداً طيباً هو رغبة مشوقة وتوقع في أن السموات يسرها أن تبذل ولو على نحو طفيف هذا الجهل العميق بأن تمد البشر بوحى خاص...^(٤١))). والسؤال الذي يطرح نفسه بشدة: هل كان هذا التصريح واحداً من تدابير الحيلة التي كانت مألوفة للغاية في القرن الثامن عشر؟ وهل كان هيوم صادقاً فيما يقول خاصة وأن كل ما سبق أن ساقه على لسان فيلون لا يمكن أن يؤدي إلى مثل هذا القول ؟

الظن الراجح أن تصريح هيوم كان من قبيل تدابير الحيلة؛ لأن سياق المحاورات لا بد وأن ينتهي إلى عدم إمكان قبول الوحي؛ لأنه ظاهرة مفارقة لا يمكن فهمها في ضوء التفسير العلمي العقلاني.

ومثلما رفض هيوم كل الأدلة على وجود الله، رفض كذلك كل الأدلة على خلود الروح وهي عقيدة لا يكاد يخلو منها أى دين، ويرفض هيوم

القول بخلود الروح، لأنه لا يقر بوجود جوهر الروح أصلاً، لعدم وجود انطباع حسى واحد معين بها، يقول هيوم: ((لأبد لكل فكرة حقيقية أن تنشأ عن انطباع حسى واحد معين، لكن النفس أو الذات الشخصية ليست انطباعاً بذاته من الانطباعات الحسية))^(٢٢). وإذا لم تكن النفس أو الروح جوهرًا؛ فلا يمكن القول عنها أنها خالدة، لأن الخلود يقتضى كونها بسيطة لا تتحلل، الأمر الذى يقتضى أن تكون جوهرًا؛ ولكى يقال عن شئ ما إنه جوهر بسيط يلزم أولاً أن يكون جوهرًا، وهذا ما يرفضه هيوم حيث إنها لا تعدو أن تكون ((حزمة أو مجموعة من الإدراكات يعقب بعضها بعضاً، فى سرعة هائلة لا يمكن تصورها...حتى لنستطيع أن نجزم بأن "الذات" لا تكون ذاتاً واحدة بسيطة مدى لحظة واحدة من الزمن، كلا ولاهى تؤلف (هوية واحدة) تجمع العناصر المختلفة))^(٢٣).

ويذهب هيوم إلى أن الموت هو عدم تام؛ لأن الطبيعة تؤكد أن الروح والبدن مرتبطان معاً من البداية حتى النهاية، من المولد فالطفولة إلى الصبى والشباب حتى الكهولة والشيخوخة، وكل منهما يتوافق مع الآخر ويلتزمه تلازماً طردياً، بشكل يصعب معه الفصل بينهما، مما يؤكد أن النفس أو الروح تفنى بفناء الجسد، ومن ثم فلا معنى لوجود ثواب وعقاب أبديين.

على هذا النحو تبين لنا كيف أن الدين عند هيوم أمر غير ممكن عقلياً على مستوى أهم عقيدتين من عقائده، وهما: وجود إله شخصى ذى عناية بالكون، وخلود الروح.

ولكن هل ينتهى الأمر عند هذا الحد؟ فى الواقع أن هيوم يواصل انتقاداته للنقط الحساسة فى الدين التى إن انهارت انهار معها أمر الدين، ومن تلك النقط الحساسة مسألة المعجزات التى يقدمها الأنبياء كدليل خارجى على صحة الدين، وهيوم بدوره يرى عدم إمكانية حدوث معجزات خارقة لقوانين الطبيعة، ومن ثم فهو يرفض برهانا أساسياً من البراهين التى تقدمها الأديان

كعلامة على كونها من عند الله، وقبل أن نبين جوانب وأبعاد نقد هيوم
للمعجزات لابد أن نعرف أولاً ما المعجزات وما طبيعتها؟

يحدد القاضي عبد الجبار المعنى الاصطلاحي للمعجز بقوله: ((اعلم أن
من حق المعجز أن يكون واقعاً من الله تعالى حقيقة أو تقديرًا، وأن يكون
مما تنتقض به العادة المختصة بمن أظهر المعجز فيه، وأن يتعذر على
العباد فعل مثله في جنسه أو صفته وأن يكون مختصاً، بمن يدعى النبوة،
على طريقة التصديق له. فما اختص بهذه الصفات وصفناه بأن معجز من
جهة الاصطلاح)).^(٤٤) ويذهب تشارلز رانسون Charles W. Ranson
إلى أن المعجزة حادثة توجد ضمن الخبرة الإنسانية التي لاحظت حتى الآن
أن عمليات الطبيعة تتعطل أو تنقض مؤقتاً، مثل الحوادث التي تنسب عادة
إلى تدخل قوة إلهية. وتعد المعجزات في اليهودية والإسلام علامات على
قدرة الله الشاملة. ولقد تم تسجيل عدة حوادث في العهد القديم بوصفها
معجزات، وأصبحت معجزتان بصفة خاصة من بين تلك المعجزات رموزاً
لقرارات التدخل الإلهي في التاريخ. ويسجل العهد الجديد معجزات كثيرة،
مثل أفعال الشفاء التي مارسها المسيح، ويقدم كاتبو الإنجيل تلك المعجزات
بوصفها مغامرات للمسيح، بوصفها أعمال المخلص، وكجزء من الإعلان
عن مملكة الله. وهذه المعجزات مصممة لإيقاظ الناس من غفلتهم ولجعلهم
يستشعرون الندم ويقومون بالتوبة والرجوع إلى الله أكثر من كونها إثارة
التعجب المحض، وتتمثل أكبر المعجزات المسيحية في التجسد (الله صار
إنساناً)، وفي القيامة (قيامه المسيح يسوع من بين الأموات). وعلى هاتين
المعجزتين يستند الاعتقاد التاريخي للكنيسة المسيحية. ويؤكد المعتقد
الكاثوليكي الروماني في تعاليمه أن المعجزات لا تزال تحدث في بعض
الأمكن مثل بلدة Lourdes في فرنسا التي يحدث فيها معجزات الشفاء،
وتتطلب الكنيسة الكاثوليكية الرومانية برهاناً من المعجزات كشرط أساسي

من أجل التقديس (أى ضم الشخص إلى قائمة القديسين بعد وفاته) ، ويوجد إحياء حديث للاهتمام بالشفاء الإلهي في الكنائس البروتستانتية وفي الحركة السحرية charismtic^(٤٥).

ولقد هاجم الفلاسفة العقليون، وخاصة ديفيد هيوم، مفهوم المعجزة، وبرهن هيوم على أن المعجزة خرق للمسلك العام للطبيعة، ولذلك لا يمكن حدوثها، ولا يمكن التصديق بها اعتماداً على أقوال بعض الرواة الذين تعرضت رواياتهم لكل ما تتعرض له الرواية التاريخية من تخريف عبر عصور كانت تجهل أدنى معرفة بالتوثيق والنقد التاريخيين، فضلاً عن عدم توافر شروط النقل الصحيح في هؤلاء الرواة، تلك الشروط التي تتضمن ضحة التواتر واليقين . فلم يكن عددهم كافياً، كما لم يكن من المؤكد اتصافهم بالصلاح والضبط، والقدرة على التمييز بين الحقيقة والخيال. وتؤكد المعرفة الانثروبولوجية أن الإيمان بخوارق العادات والكرامات والمعجزات لا يشيع غالباً إلا بين ذوى العقول ذات الطابع الأسطوري، وهى التى كانت سائدة فى البيئات والعصور التى ظهر فيها القول بالمعجزات..

وفى مقابل ذلك فإن العقلية العلمية المتشعبة بفيزياء نيوتن تؤكد انتظام واطراد قوانين الطبيعة بصورة لاتسمح البتة بوجود ذلك الاستثناء الذى يقتضيه حدوث المعجزات. وإزاء بعض الروايات التاريخية التى تقص حدوث المعجزات يجد هيوم نفسه بين أمرين: أن يشك فى أقوال الرواة الذين لم يقدم دليل على صدقهم وضبط أقوالهم ولا يوجد مانع من أن يكونوا قد انخدعوا وهبئ إليهم أو شبه لهم، أو أن يؤمن بأن قوانين الطبيعة قد انخرقت. ويرى هيوم أن الأمر الجدير بالرفض هو أكثر هذين الأمرين إعجازاً، أما أقلهم إعجازاً فهو الأقرب إلى الاعتقاد السليم، ولا شك أن من الصعب إن لم يكن من المستحيل، على فيلسوف مثل هيوم يؤمن بفيزياء

نيوتن - أن يرى فى انخراق قوانين الطبيعة أمراً أقل إعجازاً من انخداع الرواة؛ ومن ثم فإن من الصعب عليه أن يقبل القول بالمعجزات. إن انخراق قوانين الطبيعة أبعد، وأكثر امتناعاً عند هيوم من الاعتقاد فى انخداع الرواة وتحريف الرواية، لأن العقل والخبرة قد دلا دلالة قاطعة على ثبات واطراد العمليات الطبيعية، كما أن القرائن التاريخية وقواعد النقد التاريخى ليست فى صالح الروايات التى تؤكد حدوث المعجزات. ويكشف هيوم انتقاداته للمعجزات فى فقرات من أشهر فقراته قائلاً:

"ما من شهادة تكفى لإثبات معجزة، إلا إذا كانت الشهادة من نوع يكون فيه كذبها أكثر إعجازاً من الواقعة التى تحاول إثباتها... فإذا أنبأنى إنسان بأنه رأى ميت يبعث، سألت نفسى للتو أيهما أكثر احتمالاً: أن يكون هذا الشخص خداعاً أو مخدوعاً، أو أن الواقعة التى يرويها وقعت فعلاً. فأوزان بين المعجزتين، طبقاً لرحجان إحداهما... أرفض المعجزة الأكبر... ولن تجد فى التاريخ كله معجزة شهد عليها عدد كاف من الناس، أوتوا من صادق الإدراك والتعليم والثقافة ما يؤمننا من أى انخداع قد يندعون به، ومن النزاهة التى لا ريب فيها ما يرفعهم فوق أى شبهات من أى قصد فى خديعة غيرهم، ومن الثقة وحسن السمعة فى أعين البشر ما يجعلهم يخسرون الكثير إذا ضبطوا متلبسين بأى كذبة، ويشهدون فى الوقت نفسه على وقائع وقعت علانية، وفى جزء مشهور من العالم، مما يجعل الضبط أمراً لا يمكن تجنبه؛ وهذه الظروف كلها لازمة لإعطائنا الثقة الكاملة فى شهادة البشر..."^(٤٦).

"إن القانون الذى نهتدى به عادة فى استدلالنا العقلية هو أن الأشياء التى لا خبرة لنا بها تشبه تلك التى لنا بها خبرة، وأن ما وجدناه أكثر الأشياء عادياً هو دائماً أكثرها احتمالاً؛ وأنه يكون هناك تعارض فى الحجج ينبغى لنا أن نفضل تلك القائمة على أكبر عدد من الملاحظات الماضية ... وأنها لقريئة قوية ضد جميع العلاقات الخارقة والإعجازية ما يلاحظ من أنها

تكثر على الأخص بين الأمم الجاهلة والهمجية،....ومن الغريب أن مثل هذه العجائب لا تحدث أبداً في أيماننا. ولكن لا غرابة...فى أن يكذب الناس فى جميع العصور" (٤٧).

"لا يوجد دليل كاف على إثبات وقوع المعجزة، إلا ذلك الدليل الذى إذا اثبت بهتانه كان فى حد ذاته أكثر إعجازاً من الحادث الذى يحاول إثباته...ولا يمكن البتة إقامة الدليل على معجزة تمثل أساساً من أسس النظام الدينى... ولنفترض أن كل المؤرخين الذين يكتبون عن إنجلترا اتفقوا على أن((الملكة اليزابيث ماتت ... وأنها بعد أن دفنت شهراً عادت على عرشها وحكمت إنجلترا ثانية...)) لا أستطيع أمام مثل. هذا القول أن أشك فى حادث عودتها المزعوم وفى تلك الظروف العامة الأخرى التى اعقبته. غير أنى أؤكد بلا شك أن موتها هذا كان أمراً مزعوماً، وأنه لم يقع، ولم يمكن أن يكون حقيقياً....وأجيب على ذلك أن حماقة الناس وخداعهم هما من الظروف العامة حتى أننى افضل الاعتقاد بإمكان اتفاقهم على أن أكثر الحوادث شذوذاً قد وقعت من أن أسلم بخرق واحد واضح لقوانين الطبيعة. ولكن لو نسبت هذه المعجزة لأى نظام دينى جديد، لرأيت الناس - وهم الذين فرضت عليهم فى جميع العصور مضحكة من هذا القبيل - يجدون فى هذا الزعم بالمعجزة برهاناً كاملاً على الكذب، وهذا يكفى لأن يجعل جميع ذوى العقول، لا أن يرفضوا هذه المعجزة فحسب، بل أن يرفضوها من غير حاجة إلى التمهيص. ولما كانت مخالفات الحقيقة أكثر شيوعاً فيما يتعلق بالمعجزات الدينية منها فى أى أمر آخر - فإن هذا الأمر يجب أن يدفعنا إلى أن نأخذ قراراً بأن لا نغيرها أى انتباه مهمما كانت سعة الادعاء حولها)) (٤٨).

• جدوى الدين :

يستخدم هيوم المعيار البرجماتى النفعى لقياس جدوى الدين بعامّة. ويعرض لنوعين من الحجج المتقابلة فى " محاورات فى الدين الطبيعى"، يؤكد النوع الأول منهما جدوى الدين، بينما يفند النوع الثانى حجج النوع الأول من ناحية، ويقدم حججاً مضادة من ناحية ثانية:

(أ) حجج جدوى الدين:

تتمثل الحجة الأولى على جدوى الدين فى كونه هو المذهب الوحيد الذى يقدم تصوراً معقولاً وشاملاً لعملية نشأة الكون وخلق الكائنات. والدليل على ذلك أن مقارنة الكون بآلة من صنع الإنسان ستظهر دلائل متنوعة على وجود نظام وتدبير فى عمليات الطبيعة؛ الأمر الذى يؤدى على الاعتقاد بوجود خالق مبدع، مما يدعم الفرض الدينى بقوة، وترد هذه الحجة على لسان كلينثيز (تلك الشخصية المؤيدة للدين بأساليب عقلانية) فى ((المحاورات))؛ حيث يقول:

((من بين المميزات العظيمة لمبدأ التوحيد أنه يعتبر النظام الوحيد لنشأة الكون الذى يمكن اعتباره معقولاً وكاملاً))^(٤٩) .

وبما أن الدين يطرح بشكل أساسى نظرية مستقبلية قائمة على وضعية جزائية، فإنه يقدم دون غيره من المذاهب والفلسفات دعامة قوية لقيام الأخلاق على أساس من مفهوم الإلزام الدينى الذى يغزيه دائماً الخوف من الجزاء المستقبلى، وإذا كان للجزاء القانونى الدنيوى أثر كبير فى سلوك الناس فى نطاق الحياة اليومية، فإن هذا الأثر تتضاعف فاعليته إذا ما كان الجزاء أبدياً ومن ثم فإن توقع الجزاء الأخرى يصبح عاملاً مهماً لانضباط المجتمع أخلاقياً، وفى هذا تكمن ميزة من مميزات الدين^(٥٠).

وفضلاً عن هذا فإن التصورات التي يقدمها الدين للحياة والمصير هي بمثابة السلوى الوحيدة للإنسان إزاء الآلام التي تصادفه، وهى الدعامه الرئيسية له تجاه مصاعب الحياة وأزماتها، فهو "سلوانا الوحيدة المهمة في هذه الحياة، وركيزتنا الرئيسية لمواجهة انتكاسات الحظ المعاند"^(٥١).

وإذا كانت الحجة السالفة تستمد قوتها من الأمانى البشرية التى تتطلع إلى سند لانهاى تركز عليه، فإن ثمة حجة أخرى تتطلق من المنطلق نفسه تقريباً، إذ تستند بدورها إلى تطلعات الخيال البشرى الذى لديه ميل للتصديق بأنه يوجد كائن حكيم قوى خبير على نحو مطلق، يشملنا برعايته، وخلقنا من أجل أن يسعدنا، وألهمنا النوازع الخيرة، وأنه سيمد في وجودنا إلى الأبد في سبيل تحقق نوازعنا الخيرة بما يضمن سعادة مطلقة^(٥٢).

ب) عدم جدوى الدين :

يورد هيوم الحجج المضادة للدين على لسان فيلون، ويلاحظ أن هيوم يفسح المجال أكثر ويعطي مساحة أكبر لمثل هذه الحجج، والمعيار الأساسي الذي ينطلق منه هيوم هذه المرة هو المعيار نفسه الذي استخدمه من قبل في سياق إيراد الحجج على جدوى الدين، أعنى المعيار البرجماتى الذي يقيس الدين بميزان الفوائد الاجتماعية والتاريخية والنفسية والمادية.

وأول حجة مضادة للدين، هى تلك الحجة التى يجعل فيها الدين مسئولاً عن الفتن الطائفية، والحروب الأهلية، والاضطهادات والاستبداد، والعبودية. ولا أدل على ذلك عند هيوم من أنه " إذا ذكرت الروح الدينية في أية رواية تاريخية لأيقنا أننا سنلقى فيما بعد تفاصيل عن الشقاء الذي يصحبها، وليست ثمة حقبة في الزمان يمكن أن تكون أسعد أو أكثر رفاية من تلك الحقبة التى لم يكن فيها اعتبار ما لهذه الروح الدينية الطائفية، أو لم يسمع عنها فيها"^(٥٣).

ويدحض هيوم الحجة على جدوى الدين الأخلاقية عن طريق تفنيد الاستدلال بالثواب والعقاب الأخرويين! فالجنس البشرى بطبيعته لا يبالى بالواجبات الدينية بقدر ما يبالى بالواجبات الدنيوية التى تعود عليه بالنفع المباشر. ويمكن القول إن موقف رجال الدين عندما ينتقدون الناس في خطاباتهم يؤيد هذا تماماً؛ إذ إنهم يصفون الجنس البشرى بالخمول والتقصير واللامبالاة إزاء أوامر الدين. ومع أن رجال الدين يقررون بهذا إلا أنهم يعودون ليناقضوا أنفسهم عندما يراهنون على جدوى الدين عن طريق افتراض أن دوافع الدين من القوة بمكانة بحيث يستحيل استقرار المجتمع المدنى بدونها.

ولا يستلزم ماسبق أن هيوم ينفى الدوافع الدينية نفياً مطلقاً، وإنما هو ينفى كونها تعمل عملها كحافز أخلاقى على نحو مستمر، فهي لاتعمل إلا على نحو استثنائى، يقول:

" إن الدوافع الدينية إذا أُتيح لها أن تتشط فإنها تعمل عملها في النوايا والظفرات فحسب، وقلماً يمكنها أن تصير أمراً اعتياداً في الذهن" (٥٤). وفي المقابل فإن التجربة تثبت أن أقل قدر من الشعور بالشرف والجود الطبيعي له من الأثر على سلوك الإنسان ما يفوق أثر كل الآراء الكبيرة التى توحى بها النظريات والمذاهب اللاهوتية. والدافع الحقيقي للسلوك الإنسانى يكمن في وجود نزعة طبيعية في الإنسان تؤثر فيه باستمرار وتوجه سلوكه على نحو دائم، حتى إن هذه النزعة الطبيعية عندما تتعارض مع قواعد الدين، تستحث الذكاء الإنسانى لكى يبحث عن أية وسيلة للتخلص من وطأة هذه القواعد، بحيث يمكنه إيجاد التكنات والأعذار والتبريرات التى يعزى بها الإنسان نفسه عندما يتبع نزعته الطبيعية فيما تنزع إليه من سلوك يتعارض مع الواجب الدينى.

ويظهر عدم جدوى دوافع الدين لإقامة الأخلاق على أساس راسخ من منظور مزدوج: منظور الفلاسفة ومنظور عامة الناس. فالفلاسفة ليسوا بحاجة للدوافع الدينية لأنهم يستخدمون عقلهم بطريقة تجعلهم ملتزمين بالأخلاق دونما اعتبار لثواب أو عقاب أديين. وأما عامة الناس فهم وحدهم الذين ربما يكونون بحاجة لمثل هذه الدوافع، لكن هذه الحاجة لا قيمة لها معهم؛ لأنهم في كل الأحوال بمنأى عن الدين الخالص الذي يصور الإله على أساس أنه لا يروقه شيء بمثل ما يروقه التزام البشر بالسلوك الأخلاقي.

ونظراً لأن تحليل هيوم للدين قائم على التحليل الطبيعي، حيث يختبر الدين في ضوء النوازع الطبيعية الكامنة في الإنسان - أقول نظراً لذلك فإنه يفحص الدوافع الدينية كأساس للأخلاق في ضوء منهج التحليل السابق، ويكشف هذا التحليل عن كون الدوافع الدينية ليست أصيلة في الطبيعة البشرية! حيث أنها تقوم على الخرافة. ومع أن الخرافة "لاتضع نفسها في تعارض مباشر مع الأخلاق" (٥٥) إلا أنها تؤدي إلى سلبيات عديدة، إذ يتمخض عنها تشتت الانتباه الإنساني بين الحقيقة والوهم، ونشأة نوع جديد تافه من التقدير بمعنى أن أسس التقدير ستتركز على حيثيات الإنجاز الإنساني في مضمار الالتزام بمقتضيات الخرافة، وفضلاً عن ذلك فإن الإنسان سيسلك أي سلوك بناء على ما يسميه هيوم بالتوزع الأحق بين الثناء والذم؛ الأمر الذي يضعف تماماً ارتباط الإنسان بالدوافع الطبيعية للعدالة الإنسانية، أي أنه يجعل السلوك الأخلاقي غير نابع من الطبيعة الإنسانية الحقة .

ويذهب هيوم - دون أن يقدم أي برهان فلسفي - إلى أن وضع الخلاص السرمدى كغاية للأخلاق يؤدي بالضرورة إلى خمود عواطف الجود ونشأة أنانية متزمّنة ضيقة الأفق، وكان هيوم هنا يعتقد أن الدين ضد الأخلاق، ولماذا "كان"؟ بل بالأحرى أنه يؤكد هذا على أكثر من مستوى، حتى إن

العبادات والطقوس في رأيه تؤدي بالتدريج إلى عادة النفاق، وتدعم الغدر والزيف! وتكرس الرياء والتعصب! وتبرر انتهاج أى وسيلة لخدمة القضية الدينية! (٥٦).

وينتقد هيوم الأثر السياسى للدين على المجتمع المدنى، سواء في حالة سيطرة دين واحد أو في حالة وجود أديان وشيع متباينة. ففي حال سيطرة دين واحد على المجتمع، فإن الحاكم السياسى لاسبيل أمامه للحفاظ على الاستقرار إلا بالتضحية بالحرية العقلية والتقدم العلمى والتقني. وفي حالة وجود أديان وشيع متباينة فليس أمام الحاكم إلا الحفاظ على التوازن بينها جميعاً دون ضغيان شيعه على أخرى. أما إذا لم يمكنه الحفاظ على هذا التوازن ولم يستطع كبح جماح الشيعة الأقوى، فسيفلت زمام الاستقرار الاجتماعى؛ حيث أن المتوقع هو حدوث فتن وصراعات لاحد لها (٥٧).

وهكذا نجد أن التحليل الطبيعى للدين يكشف عن عدم جدواه فيما يتعلق بإقامة الأخلاق والتوازن الاجتماعى؛ فمفهوم الثواب والعقاب الأبديين لا فاعلية أخلاقية إيجابية له عند هيوم، وإذا كان من أثر لهذا المفهوم بخاصة وللدين بعامة، فإنه الأثر السلبي سواء على مستوى الأخلاق أو على مستوى السياسة؛ لمعارضة الدوافع الدينية للنوازع الطبيعية الحقة. وفي المقابل فإن الدوافع الطبيعية هى الفعالة بحق في مجال الأخلاق، تلك الدوافع التى تقوم على مراعاة السمعة، والمنفعة الخاصة والعامة، ونوال التقدير والاحترام... إلخ .

الفصل الثالث

نقد النقد

هكذا رأينا كيف أن هيوم حاول البحث عن نشأة الدين بطريقة مستقلة عن التاريخ المتعالى المقدس. ولما كانت منطقة النشأة الأولى للدين منطقة محاطة بالغموض الكثيف فلقد اعتمد هيوم على نوع من التحليل الطبيعى الذى ينطلق من فحص الطبيعة البشرية فى تطورها التاريخى من زاويتين إحداهما نفسية وثانيتها عقلية، منتهجا فى هذا طريقة الاستنباط. ولا يبذل هيوم أية جهود فى تعقب وتقصى المعارف الاجتماعية والانثروبولوجية المتاحة بقلة فى عصره عن المجتمعات البدائية، فضلاً عن عدم ميله الى تحليل النصوص المقدسة الآتية من الزمن القديم أو الحديث والتى من المؤكد أنها كانت ستفيدة إفاده جوهريّة فى مثل هذا الموضوع.

ومع هذا تظل الزاوية التى أطل منها هيوم على الدين وتطوره إحدى الزوايا الفلسفية التى لاينبغى إهمالها، وإن كان لا ينبغى الاكتفاء بها وحدها فى تناول ظاهرة تتسم بتعقيد وتنوع شديدين، ولا تعد نظرة هيوم الى الدين نظرة جديدة كل الجدة فى تاريخ الفلسفة؛ إذ سبقه إليها لوكريتيوس (٩٩-٥٥ ق.م) فى قصيدته الفلسفية "فى طبيعة الأشياء" "De Rerum Natura"؛ حيث جعل من المخاوف البشرية أصلاً أولياً لنشأة الشعور الدينى ودافعاً لالتماس رضا الآلهة بواسطة القرابين والشعائر، فضلاً عن أن نظرة هيوم ليست جديدة فى تاريخ الفلسفة فإنها كذلك ليست جديدة من بعض جوانبها فى تاريخ الدين، أى أن التاريخ الطبيعى الفلسفى الذى قدمه هيوم للدين لا يختلف فى بعض الأحيان مع التاريخ السامى فوق الطبيعى الذى قدمته بعض الكتب المقدسة؛ لأن القرآن مثلاً قد ناقش

الموقف النفسى للإنسان من الدين مركزاً على حالات الخوف والقلق والأمل التى إن سيطرت على الانسان فانها تفجر الشعور الدينى بداخله «ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون» (النحل: ٥٣)، «وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً» (يونس: ١٢)، «وإذا مس الناس ضر دعوا ربهم منيبين إليه» (الروم: ٣٣). وإذا كان التاريخ الطبيعى الذى يقدمه هيوم للدين يشير بوضوح إلى أنه بانتهاء حالات الخوف والقلق والرجاء يتبخر الشعور الدينى، فإن التاريخ فوق الطبيعى يشير بوضوح كذلك إلى الحالة نفسها «فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا إلى ضر مسه» (يونس: ١٢). ومن ثم فإن التاريخ الطبيعى الذى يحلل هيوم من خلاله الشعور الدينى لا يختلف عن التاريخ المتعالى فى تسجيل هذه السمة بالنسبة للطبيعة البشرية. ولكن ثمة مفارقة فى موقف هيوم؛ حيث إنه يعتبر أن الشعور الدينى بالإله لا يظهر فى الوعى الإنسانى نتيجة الاستدلال العقلى، وإنما نتيجة حاجة نفسية ولأنه كذلك فإن هيوم يتشكك فى مصداقية الإيمان. والمفارقة هنا أن السبب الذى يدعو هيوم للشك هو نفسه السبب الذى يدعو المؤمن للإيمان؛ لأن الحاجة النفسية للدين إذ ثبت وجودها فى الطبيعة البشرية؛ فإنها تؤكد أصالة الشعور الدينى.

ومما يسترعى النظر فى موقف هيوم بشكل عام، أنه موقف انتقائى، ينتزع بعض الحالات من تاريخ الأديان لكى يرتب عليها نتائج عامة. ويتضح هذا فى تأكيده على أن المرحلة الأولى للدين كانت مرحلة شرك وتعدد؛ استناداً لبعض المعلومات التى جاءت عن بعض المجتمعات البدائية التى تؤمن بتعدد الآلهة. ولو كان هيوم بذل جهداً فى تقصى الأمر لتبين له أن كثيراً من المجتمعات البدائية تؤمن بالتوحيد؛ مما دفع باحثاً مثل شلنج فى كتابه " فلسفة

المجتمعات البدائية تؤمن بالتوحيد؛ مما دفع باحثاً مثل شلنج في كتابه " فلسفة الميثولوجيا " الى القول بأن فكرة ما عن التوحيد غامضة وغير واضحة كانت تسود الإنسانية الأولى، ثم حدث انتقال الى التعدد والشرك . وأكد هذا الرأى لانج الذى استند على اكتشافات هويت (Howitt) عن الموجود الأسمى فى قبائل استراليا الجنوبية الشرقية وعلى كتابات مسز لانجلوه باركر عن بعض قبائل استراليا وقصصهم ، وكذلك على بحوث مان (T.H. Man) عن الإله الأسمى عند قبائل افريقيا (٥٨).

ومن ثم فإن تأكيد هيوم على أن الشرك والتعدد كان هو المظهر الأول للدين، قد اعتمد على بعض المعلومات المنتقاة، وانطوى على قفز من بعض المقدمات الى نتائج عامة. والغريب أنه يقع فى بعض الأخطاء العلمية الملفتة للانتباه عندما يصر على أن البشرية كانت كلها مشركة ووثنية قبل ١٧٠٠ سنة! مع أن التوحيد كان معروفاً قبل ذلك بكثير، مثلاً عند اخناتون، ولاوتسى، وبعض حكماء الاوبانيشاد، وزرادشت، فضلاً عن الامثلة التى يذكرها التاريخ المتعالى للدين فى الكتب المقدسة. ولعل افتقاد هيوم لمنهجيات علم النقد التاريخى وتقصيره فى تقصى المعلومات والمعارف الاجتماعية والانثروبولوجية المتاحة فى عصره عن المجتمعات الإنسانية قبل الميلاد، هو المسئول عن قصور المقدمات التى انطلق منها فى تحليله للدين.

وإذا كان هيوم يزعم أن قضايا الدين لاتخضع للمشاهدة والتجربة العلمية، ومن ثم ينطلق إلى رفض الدين- فإن موقف هيوم لن يستقيم ويتسق ذاتياً إلا إذا توصل بالمشاهدة والتجربة إلى أن الدين في قضاياها الأساسية: باطل. ومن الواضح أن موقف هيوم متناقض لأن الأساس نفسه الذى أنكر الدين بناء عليه، هو نفسه الذى يجعل انكار هيوم للدين متهافتاً؛ لأن مشاهداته وانطباعاته الحسية لم تكن شاملة لكل أرجاء الكون ظاهره وباطنه، داخله

من الكون الذي يمكن اختباره بالتجارب والملاحظات، لا يعدو أن يكون مظهراً خارجياً للحقيقة الواقعة؛ لأن التجربة ماهي إلا وسيلة محدودة لمعرفة الحقائق؛ بدليل أن العلم الحديث لا يحصر دائرة المعرفة في تلك الوقائع التي يمكننا تجربتها مباشرة، وإنما يعتبر أن أية قرينة منطقية تستند إلى تجارب ومشاهدات غير مباشرة، يمكنها أن تصبح حقيقة يقينية؛ فكثير من الحقائق العلمية لا يمكن رؤيتها مباشرة، لكن لها آثاراً Effects يمكن تتبعها ورصدها؛ ومن ثم فإن الآثار تدل على وجود المؤثر، وإن كان هذا الأخير غير مرئي. وهذا هو جوهر الدين عندما يستدل من وجود النظام على وجود المنظم؛ ومن وجود المرئي غير الكافي بذاته لتفسير وجوده على وجود اللامرئي الكافي بذاته لتفسير وجوده، يعنى واجب الوجود بذاته.

إن العقيدة الأساسية التي يقوم عليها الدين، هي وجود كائن مطلق لامتناهى، وهى المبدأ نفسه الذي يقوم عليه علم يُعدّ من أعظم ما أنجز العقل البشرى حتى الآن، أعنى علم الرياضيات الحديثة التى تفترض وجود اللامتناهى، رغم أن اللامتناهى غير مرئى وغير خاضع للملاحظة والتجربة.

وإذا كانت عقيدة الدين الأساسية لاتزال حتى الآن عقيدة استنباطية، فإن الاستنباط هو جوهر الاستدلال الرياضى، بل وهو كذلك جوهر الاستدلال الفيزيائى؛ لأن معرفة الحقائق الحسية ليست هي كل شئ؛ بل تكمن وراءها حقائق أخرى لاتتمكن حواسنا من إدراكها، وسبيلنا إلى تلك الحقائق هو الاستنباط الذى يقوم على أساس الوقائع المحسوسة المتاحة. ومن ثم يتحتم إجازة الاستنباط الذى يستدل على الحقيقة الباطنية في ضوء الهيكل الخارجى للشئ. وهذه هي قضية الدين نفسها؛ فالدين يقطع بأن الإنسان لا يمكنه ادراك الحقيقة النهائية بحواسه المحدودة، وإنما يستطيع الوصول إلى بواطن الحقيقة على أساس المشاهدات الخارجية للكون .

ومن الجوانب المهمة التى لم يتعرض لها هيوم فى بحثه للشعور الدينى ظاهرة الوحي، لمعرفة هل الأمر يتعلق بأشياء ذاتية أو بظاهرة موضوعية. إن الوحي ظاهرة رئيسية من الظواهر الدينية لاينبغي إغفالها عند دراسة طبيعة الدين؛ فالوحي ليس حدثاً فردياً نادراً، بل هو على العكس ظاهرة تتكرر فى ظل بعض الشروط. ومن المعلوم بناء على وجهة نظر هيجل أننا إذا وجدنا ظاهرة تتكرر فى ظل بعض الشروط، فإن تكرارها يبرهن على الوجود العام للظاهرة بطريقة علمية. ويبقى علينا أن نبحث فى ماهية هذا التكرار؛ لكى نستخلص من صفاته الخاصة القانون العام الذى يمكن أن يسيطر على الظاهرة فى جملتها^(٥٩). وهذا ما لم يفعله هيوم، لاشيء إلا لأنه يسلم من البداية بكونها أمراً لا يخضع للملاحظة المباشرة. والسؤال الآن: هل كل الظواهر العلمية تخضع للملاحظة المباشرة، أم أن هناك نوعاً من الظواهر يمكن ملاحظته بطريقة غير مباشرة عن طريق القرائن؟ ويمكن القول أن ظاهرة الوحي يمكن أن تتدرج فى نطاق هذا النوع الأخير؛ حيث يمكن دراستها من خلال الوقوف على حياة الانبياء والأحوال النفسية والعضوية التى كانت تعتريهم أثناء الوحي والتى سجلها التاريخ.

وبعد - فإن موقف هيوم من الدين يمكن تحديده على أنه موقف نفى وإنكار لأى شكل من أشكال الدين؛ حتى إنه ينقد الدين الطبيعي العقلى الذى قال به بعض الفلاسفة، على النحو الذى اتضح معنا سابقاً. ولأن النقد الهيومى للدين عنيفاً، فإن اللاحقين عليه من الفلاسفة قد أخذوا الدرس فى اعتبارهم؛ حيث بحثوا عن مشروعية للظاهرة الدينية استناداً الى منطلقات أكثر أمناً من المنطلقات التى انتقدها هيوم . فكنط - مثلاً - قد أسس نوعاً من الإيمان

المنطقات التى انتقدها هيوم . فكنط - مثلاً - قد أسس نوعاً من الإيمان الدينى الأخلاقى بالاستناد الى مصادرات العقل العلى المحض^(٦٠). واعتبر هيجل الوعى الدينى بالإله ماهو إلا حركة سير الروح نحو اللامتاهى، أو هو حركة الفكر الذى يفكر فى معطيات الحواس صاعدا منها الى عالم ماوراء الحس، عابراً الهوة من المتاهى الى اللامتاهى، ممزقاً سلسلة الحس، وهذا العبور والانتقال هو الفكر ولا شىء غير الفكر، فإذا ما قلت انه لاينبغى أن يكون هناك مثل هذا الانتقال فكأنك تقول إنه لاينبغى أن يكون هناك تفكير. والحيوان لايقوم بمثل هذا الانتقال لأنه لايرتفع مطلقاً عن مستوى الاحساس؛ ولهذا فهو بغير دين^(٦١). ويفرق برجسون بين الدين الاستاتيكي والدين الديناميكي، أما الأول فإنه دين مغلق ليس من نتاج العقل بل يدين بنشأته "للوظيفة المخترعة للأساطير" التى تفسر بقايا الغريزة المحيطة بالعقل كالهذاب. والدين البدائى كدين استاتيكي هو أولاً: احتياط ضد الخطر الذى يتعرض له المرء متى ما فكر فى ذاته ولم يفكر إلا فى ذاته، وثانياً: الدين رد فعل دفاعى للطبيعة، بواسطة العقل، ضد تصور حتمية الموت. لكن الدين الاستاتيكي ليس هو كل الدين؛ إذ لابد من الانتقال من الدين الاستاتيكي الخارجى، الى الدين الديناميكي الباطن وهو دين مفتوح يولد من اتصال وتطابق جزئى مع المجهود الخالق للحياة مع السورة الحيوية أو التطور الخالق. إن الدين الديناميكي يستمد أصوله من التصوف الذى يؤمن للنفس الطمأنينة والسكون. وهذا الجهد الخلاق يأتى من الله، بل إنه هو الله نفسه^(٦٢). وينحو وليم جيمس منحاً مختلفاً، إذ يبرهن على الاعتقاد الدينى انطلاقاً من الارادة والرغبة بعيداً عن الأدلة المنطقية؛ فالاعتقاد عنده مسألة من مسائل الارادة، ويرى "أن طبائعا الوجدانية ليست مؤثرة، فى الواقع ونفس الأمر، فى بعض معتقداتنا فحسب، ولكنها قد تكون ضرورية للتأثير، وقد تكون هى العامل الوحيد الذى يوجهنا نحو هذه المعتقدات"^(٦٣)، ويؤكد أن

نوعاً من المخاطرة فإنه يميل الى خوض تلك المخاطرة؛ حيث يقول: "إذا كان الدين حقاً، ولم تكن براهينه كافية، فإننى لا أربح أن أضيع الفرصة الوحيدة التى قد تجعلنى فى الجانب المنتصر؛ وتعتمد تلك الفرصة طبعاً على رغبتى فى المخاطرة وفى العمل على افتراض أن ميولى النفسية التى تنتظر الى العالم نظرة دينية ميول ملهمة وحقّة"^(٦٥). ومن ثم فإن جيمس يؤسس الدين على إرادة الاعتقاد عند الإنسان.

الباب الثانى

موقف هيوم من الميتافيزيقا

- الفصل الرابع : المشروع الميتافيزيقى الجديد**
- الفصل الخامس : نقائص الميتافيزيقا وأزمة العقل المعرفية**
- الفصل السادس : نقد الفلسفات الإلهية**
- الفصل السابع : النفس الإنسانية - أدلة الفناء .. وأدلة الخلود**

الفصل الرابع المشروع الميتافيزيقي الجديد

إذا كان هيوم قد رفض الدين سواء كان دين شرك أو دين توحيد أو ديناً طبيعياً، فهل رفض كذلك الميتافيزيقا على اعتبار أنها بمثابة عقيدة فلسفية حول موضوعات الغيب أو الماوراء أو اللامحسوس، يدين بها الفيلسوف بعد أن توصل إليها عن طريق الاستدلال العقلي، أو الحدس، أو العرفان الغنوصي، أو الكشف القلبي الصوفي؟ ذلك أن الميتافيزيقا بوصفها تطرح معتقد الفلاسفة في موضوعات ما بعد الطبيعة، مثل وجود الله وطبيعته، وخلود النفس، وطبيعة الحياة الآخرة، وسمات وخصائص عالم ماوراء الظواهر أو عالم اللامحسوس، والمبادئ الأولى للوجود - تعدُّ بمثابة العقيدة الفلسفية الموازية للعقيدة الدينية؛ حيث توصل إليها الفيلسوف بطريق مغاير لطريق الوحي؛ ومن ثم فإنها دين فلسفي (بمعنى مجازي) تميزاً لها عن دين الوحي الإلهي الذي جاء به الأنبياء. مع الوضع في الاعتبار أن ما يتوصل إليه الفيلسوف ربما يتفق في بعض الأحيان مع ما جاء به النبي، وتقل أو تتسع مساحة الاتفاق من فيلسوف إلى آخر. وسبب وصف الميتافيزيقا مجازياً بأنها دين فلسفي هو أنها تطرح معتقداً يزعم لنفسه امتلاك الحقيقة في قضايا ما بعد الطبيعة التي هي محور أي دين (بالمعنى الحقيقي لا المجازي) سواء كان إلهياً أو وضعياً. ثم إن الميتافيزيقا تقدم تصوراً للكون والحياة والمصير على أساس عدم الاكتفاء بعالم المحسوس. ومن هنا يمكن وصف ميتافيزيقا أفلاطون بأنها دينه الفلسفي، وكذلك ميتافيزيقا أرسطو والفارابي وابن عربي ... إلخ.

ولنعود لسؤالنا المطروح أعلاه مرة أخرى :

هل انتقاد ورفض هيوم للأديان السماوية والوضعية والدين الطبيعي،
انسحب بالضرورة على الميتافيزيقا بعامة؟

هذا ما سنجيب عليه تفصيلاً فيما تبقى من فصول هذا الكتاب، لكن يمكن القول إجمالاً في البداية: إن تحرير الميتافيزيقا من أوهامها على أيدي ديفيد هيوم، لم يكن هدماً لها أو قضاء عليها، وإنما كان تأسيساً لمناهجها، وتحديداً لموضوعاتها، وتطويراً لأهدافها.

ومن أسف فإن الغالبية لم ترد أن تفهم هذه الحقيقة؛ فهيوم إذ يجتث بمعوله التحليلي الحاد أوهام الميتافيزيقيين التقليديين حول طبيعة النفس الإنسانية، وأصل العالم ومصيره، وطبيعة الذات الإلهية، إنما يهدف إلى تحويل الميتافيزيقا من أحلام ورؤى إلى علم دقيق محكم يستطيع أن يحقق تقدماً مثل التقدم الذي حققه العلم الطبيعي والرياضي.

وقبل أن نفصل هذا الاجمال، ينبغي الإشارة إلى أن منهج قراءتنا لموقف هيوم من الميتافيزيقا يقوم على أساس تأويل موقف هيوم في ضوء موقف الفيلسوف الألماني كنط (١٧٢٤-١٨٠٤م)، أملين الكشف في هذا السياق - بجوار هدفنا الرئيسي السابق أعلاه - عن إجابات للإشكاليات التالية:

كيف يتلاقى مشروع هيوم مع مشروع كنط في الموقف من الميتافيزيقا؟

ما هو الدور الحقيقي الذي قامت به فلسفة هيوم؟ هل رفض هيوم الميتافيزيقا على الإطلاق، أم أنه رفض فقط الميتافيزيقا التقليدية؟ وهل يمكن التماس شيء من الميتافيزيقا التقليدية في فلسفة هيوم؟

وإذا ثبت أن هيوم كان ميتافيزيقياً، فهل كان ميتافيزيقياً بكل المعاني، أم أنه ميتافيزيقي تنطبق عليه فحسب بعض تلك المعاني لا كلها؟

وهل يمكن اعتبار هيوم ميتافيزيقياً بمعنى جديد؟
ولماذا اعتبر المحللون هيوم محطماً لكل ميتافيزيقاً؟
وهل يمكن الكشف عن تهافت الأسباب التي استندوا إليها؟
وفى النهاية سنقوم ببيان التشابه بين كنط وهيوم فى موقفهما - من حيث المرتكزات والنتائج - من القضايا الميتافيزيقية الكبرى:

١- النفس.

٢- الكون ومشكلة النقائص.

٣- مشكلة وجود الله وطبيعته.

وسيكون مناط اعتمادنا فى التحليل والبرهنة على وجهة نظرنا هو نصوص كنط وهيوم أساساً، لأن النصوص أصدق أنباء من أى شئ آخر عندما يتعلق الأمر بتأويل فلسفة أى فيلسوف من الفلاسفة.

• المشروع الميتافيزيقي بين كنط وهيوم:

من المعلوم أن الإشكال الحقيقي للعقل المحض، الذى يتوقف على إمكان حله مشروعية وجود الميتافيزيقا أو عدم مشروعيتها، هو:

كيف تكون الأحكام القبلية التركيبية ممكنة؟^(١)

وإذا كانت آراء الفلاسفة حول الميتافيزيقا قد تأرجحت حتى الآن بين الشك فى وجودها والتناقض فيما بين أحكامها، فإن السبب الوحيد فى هذا - فيما يرى كنط - هو أن أحداً من الفلاسفة لم يخطر على باله أن يفكر فى هذا

الإشكال فى وقت مبكر، وربما لم يفكر أيضاً فى الفرق بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية^(٢)

وليس من شك فى أن ما ذهب إليه كمنط فى هذا الصدد ليس صحيحاً على إطلاقه، ذلك أن هيوم قد ميز فى بحثه عن الفهم الإنسانى تميزاً دقيقاً بين هذين النوعين من الأحكام، عندما فرق بين نوعين من الموضوعات يتناولها التفكير، فهناك موضوعات تتعلق "بالعلاقات الموجودة بين فكرة وفكرة"، وهناك موضوعات أخرى تتعلق "بأمر من أمور الواقع"، وتنتمى إلى النوع الأول الرياضيات، أما النوع الثانى فتتنمى إليه علوم الطبيعة^(٣).

أما الإشكال الحقيقى للعقل الخالص: كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة؟ فقد كان هيوم الفيلسوف الوحيد - كما يذكر كمنط نفسه - الذى اقترب منه أكثر مما فعل أى فيلسوف آخر، وإن كان فى الواقع لم يتمكن من تحديده تحديداً كافياً ولم ينظر إليه فى عموميته. يقول كوبلستون Copleston: "نستطيع أن نذكر بأن هيوم نفسه أكد على وجود الإسهام الذاتى Subjective Contribution فى تشكيل الأفكار المعقدة المحددة، وذلك مثل (الإسهام الذى تقوم به) علاقة العلية. وهكذا يمكن أن نفهم نظرية كمنط عن القبلية بوصفها أيضاً متأثرة بموقف هيوم فى ضوء الاقتناع السابق بأن الفيزياء النيوتونية تقدم لنا القضايا القبلية التركيبية. وبعبارة أخرى فإن كمنط لم يقدم فقط إجابة على هيوم، ولكنه أيضاً أفاد فى تكوين هذه الإجابة من الاقتراحات التى قدمها الفيلسوف الانجليزى نفسه، رغم أن الأخير لم ير دلالاتها الكاملة وإمكاناتها"^(٤)

هذا، وإذا تمكنت الميتافيزيقا من حل ذلك الإشكال: "كيف تكون الأحكام القبلية التركيبية ؟" فإنها تصبح مهياة للإجابة على السؤال المحورى الذى

ينتظم المشروع الهيومى الكنطى: ما هو الإنسان؟

وهذا السؤال يتفرع بدوره إلى ثلاثة أسئلة، وهى:

١- ماهى حدود العقل الإنسانى؟

٢- ماهى آفاق وحدود الأمل الإنسانى؟

٣- ماذا ينبغى على الإنسان أن يعمل^(٥)؟

وفى سبيل الإجابة على هذه الأسئلة بحث هيوم، واقتفى به كنط، الإنسان

من ثلاثة جوانب هى:

١- المعرفة.

٢- العواطف.

٣- الأخلاق.

ويمكن أن نلاحظ بكل سهولة التوازى الموجود بين مشروعى هيوم وكنط من خلال العناوين الرئيسية لأعمالهما، فقد اشتملت رسالة هيوم فى الطبيعة البشرية على ثلاثة أبحاث، أحدها: تناول فيه الفهم الإنسانى، ثانيها: تناول فيه العواطف، وثالثها: تناول فيه الأخلاق، أما كنط فتتوزع فلسفته النقدية بين ثلاثة كتب تأتى مناظرة تماماً لأعمال هيوم، كالاتى: نقد العقل المحض، ونقد ملكة الحكم، ونقد العقل العملى، ويتضح لنا هذا التناظر أكثر إذا ما علمنا أن "نقد ملكة الحكم" وإن كان قد جاء من حيث التاريخ بعد "نقد العقل المحض" و "نقد العقل العملى" إلا أنه فى الحقيقة يقع فلسفياً بينهما، لأنه يردم الهوية القائمة بين حال الطبيعة وحال الأخلاق، يقول كنط : "لو صح أن هناك هوة كبيرة بين ميدان مفهوم الطبيعة الحسى وميدان مفهوم الحرية الأعلى من الحس، وأن لا مجال البتة للمرور من الأولى إلى الثانى كما لو كانا عالمين مختلفين حيث لا يمكن للأول أن يؤثر فى الثانى، فإننا مع ذلك لا

نستطيع إلا أن ندرك تأثير الثانى فى الأول.... إن تلقائية اللعب فى الملكات الفكرية ذلك الانسجام الذى هو أساس المتعة « يجعل من غائية الطبيعة بمثابة الخيط الموصل بين ميدان مفهوم الطبيعة وميدان مفهوم الحرية»^(٦). ونقد ملكة الحكم إذ يقع فلسفياً بين نقد العقل المحض ونقد العقل العملى، فإنه يناظر بذلك موقع بحيث هيوم عن العواطف، حيث وضعه بين بحثه فى الفهم وبحثه فى الأخلاق.

ومن أوجه التشابه الملفتة للنظر فى هذا الصدد أن هيوم قد أعاد كتابة جزئين من أجزاء رسالته الثلاثة، هما: الفهم، والأخلاق، أما الجزء الخاص بالعواطف فلم يعد كتابته. أما الفهم فقد أعاد كتابته فى "بحث فى الفهم الإنسانى"، والأخلاق أعاد كتابته فى "بحث فى مبادئ الأخلاق".

هذا الذى فعله هيوم - قام بفعله أيضاً كمنطاد حيث أعاد كتابة كتابين من كتبه النقدية الثلاثة، هما "نقد العقل المحض" و "نقد العقل العملى". أما "نقد ملكة الحكم" فلم يعد كتابته. بالنسبة لنقد العقل المحض فقد أعاد كتابته فى "مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة تريد أن تصير علماً" وبالنسبة لنقد العقل العملى فقد أعاد كتابته فى "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق". ولا يعنى هذا التناظر اللافت للنظر بين بنية مشروع هيوم وبنية مشروع كمنطاد، وجود تطابق تام بينهما فى المضمون، فلا شك أن هناك كثيراً من الاختلافات بقدر ما هنالك من جوانب الاتفاق والتناظر.

ويمكننا أن نذهب أبعد من ذلك فى اكتشاف وجوه التناظر بين مشروعى هيوم وكمنطاد إذا نظرنا إلى فلسفة هيوم كما يصفها هو على أنها محاولة لتجديد "المبادئ التى يفترض فيها أن تحدد بالنسبة إلى كل علم حدود كل فضول بشرى"، فهذه الصيغة - كما يقول برهيه - تشف فى حد ذاتها عن أصالة

تفكير هيوم: فالفلسفة نقد: نقد الفهم، نقد الأخلاق، نقد الأدب والفن.^(٧) أو بتعبيرات كمنط: نقد العقل المحض، نقد العقل العلمى، نقد ملكة الحكم.

• بأى معنى كان هيوم ميتافيزيقياً؟

هكذا نرى أن المشروع الفلسفى عند كمنط قد تشكل بالتوازى مع مشروع هيوم. لكن هل يمكن اعتبار هذين المشروعين - لا سيما مشروع هيوم - من المشروعات الميتافيزيقية؟ وإذا كانا يندرجان ضمن إطار تلك المشروعات، فبأى معنى؟

لعل الإجابة الدقيقة على هذه التساؤلات تلزمنا منطقياً بضرورة البدء بتحديد معانى الميتافيزيقا السائدة فى الوسط الفلسفى.

تذكر الموسوعة الفلسفية^(٨) عدة معان للميتافيزيقا كالاتى:

١- الميتافيزيقا دراسة شاملة لما هو جوهري فى المعرفة والتفسير والوجود.

٢- وهى دراسة للواقع من حيث أنه يقابل الظاهر المحض.

٣- وموضوعها هو - أوقد كان - مما يتجاوز الخبرة.

٤- وهى دراسة الجهاز العقلى أو حدود الكائنات الإنسانية، أو هكذا ينبغي أن تكون.

٥- ومنهجها "قبلى" أكثر من أن يكون تجريبياً، أو هكذا كان.

٦- وهى تقترح مراجعة لمجموعة الأفكار التى على أساسها نفكر فى العالم، وتغييرات فى مجموعة أفكارنا، وطريقة جديدة فى الكلام.

يبدو أن هذه القائمة التي تقدمها الموسوعة الفلسفية لمغانى الميتافيزيقا متفاهرة وتخلو من الاتساق. ولكن يمكن تعقب بعض الارتباطات العامة بين بعض أجزائها.

فمن الممكن مثلاً في الوقت الذي نستطيع فيه أن نفسر مذهباً ميتافيزيقياً ما على أنه (٦) اقتراح بمراجعة تصوراتنا، ودعوة للنظر إلى العالم على نحو جديد، فإن هذا المذهب لن يقدمه الميتافيزيقي عامة على أنه مجرد اقتراح، بل على أنه (٢) صورة للأشياء كما هي حقيقة، لا كما تظهر لنا في صورة مضللة، أى أن ذلك المذهب وصف للواقع في مقابل الظاهر.

وإذا بدأ الميتافيزيقي من (١) اهتمامه بما هو جوهري في الوجود، فقد يصل إلى التقابل السابق بعينه (٢) إذ قد يعبر عن إحساسه بأهمية ما يراه جوهرياً بقوله أنه هو وحده الذي يوجد حقيقة، وأن كل ما عداه ظاهر.

ولو كانت هذه الصورة المنقحة للواقع فيها من التنقيح الأساسى ما يكفى لكان التمييز بين الظاهر والواقع الحقيقي تمييزاً يجوز أن يقام بين ما يقع داخل الخبرة وما يقع خارجها (٣)؛ ومن الجلى أنه لو كان الاهتمام منصباً على ما يتجاوز التجربة، فإنه ينبغي أن يكون المنهج لا تجريبياً (٥).

والناظر فى تلك القائمة وفى مضمون العمل الفلسفى لكنط وهيوم، يجد أنهما ميتافيزيقيان بالمعنى الرابع والسادس والأول، فى حين أنهما يهاجمان سائر معانى الميتافيزيقا المذكورة فى القائمة. فهما يميزان بين معان مقبولة للميتافيزيقا ومعان مرفوضة لها، فالأولى تجعل الميتافيزيقا علماً والثانية تدخلها فى دائرة الرؤى والأحلام.

وليس من شك أن ميتافيزيقا كنط كانت نقداً للعقل المحض، ونقداً للعقل العملى، ونقداً لملكة الحكم، أى أنها فحص للملكات الإنسانية بهدف الكشف

عن حدود الملكات لتقرير إمكان الميتافيزيقا بوجه عام وتحديد مصادرها ومداها وحدودها.

بهذا المعنى نفسه حاول هيوم أن يقيم الميتافيزيقا علماً دقيقاً، ورأى أن هذا لا يتأتى إلا بجعل موضوعها هو "تحليل الطبيعة الإنسانية بطريقة منظمة"^(٩) بهدف استكشاف "مبادئ الطبيعة الإنسانية"^(١٠). فهو يريد نظرية عامة تماماً عن تلك الطبيعة تفسر الأسباب التي تجعل الكائنات الإنسانية تفكر، تدرك، تفعل، تشعر.

ولا يعتقد هيوم - بطبيعة الحال - أن بإمكانه تفسير كل جوانب الطبيعة الإنسانية، ولكنه يعتقد أن لديه خطة عامة يمكن أن يتم بها هذا العمل في النهاية^(١١).

نلاحظ هنا أن الميتافيزيقا مع هيوم قد أصبحت علماً للإنسان، حيث صارت تتساءل عن شروط ومبادئ المعرفة والأخلاق والعواطف. وهذا يتفق تماماً مع حديث كمنط عن الميتافيزيقا المشروعة التي تبحث عن الشروط الأولية للعقل المحض والعقل العملي وملكة الحكم، ولذا فهي تختلف عن الميتافيزيقا اللامشروعة التي تحاول أن تتجاوز عالم الواقع، فتتمدد بأفكار العقل إلى الروح والعالم والله امتداداً غير مؤسس على مبادئ يقينية، إذ تستخدم تلك الأفكار استخداماً مفارقاً غير مشروع. فلقد أراد كمنط أن يحل الميتافيزيقا المشروعة محل الميتافيزيقا اللامشروعة، أو بعبارة وود Wood: "قد أراد أن يؤسس ثيولوجية عقلية نقدية بدلاً من الثيولوجية الدوجماتيقية".^(١٢)

وينظر هيوم إلى الميتافيزيقا التي أصبحت معه علماً للإنسان - على أنها ذات أهمية جوهرية لكل العلوم الأخرى التي تعتمد عليها أساسياً؛ فالهندسة، والفلسفة الطبيعية (أي علم الطبيعة)، والدين الطبيعي، تعتمد كلها على علم الإنسان "لأنها تخضع لمعرفة الإنسان وتحكمها طاقاته

وقدراته".^(١٣) ومن ثم يلزم أن نعرف حدود وطبيعة هذه الطاقات والملكات إذ ما أردنا لتلك العلوم أن تقوم على أساس سليم. وتعتبر علوم المنطق، والأخلاق، والنقد، والسياسة، أكثر قرباً وصلة بالطبيعة الإنسانية^(١٤)، لأن "النهاية الوحيدة للمنطق هي تفسير المبادئ والعمليات التي تقوم بها ملكة الاستدلال عندنا وتفسير طبيعة أفكارنا. ويدرس علم الأخلاق والنقد أذواقنا وعواطفنا. أما السياسة فتأمل الإنسان بوصفه وحدة في المجتمع. ويعتمد كل علم من هذه العلوم على الآخر".^(١٥) ويزعم هيوم أنه في تقديمه لعلم الإنسان (= الميتافيزيقا) إنما يقدم في الواقع "نسقاً تاماً للعلوم معتمداً على أساس جديد تماماً على وجه التقريب، ويعد هذا هو الأساس الوحيد الذي يمكن العلوم أن تقوم عليه بشكل آمن".^(١٦) إذن فالميتافيزيقا (= علم الإنسان) هو أساس كل العلوم النظرية والعملية، ولذا فإن تقديم تصورات جديدة عن الطبيعة الإنسانية لابد أن يترتب عليه تغيير في تصورات تلك العلوم.

ومن هنا فإن هيوم إذا كان ميتافيزيقياً بالمعنى رقم (٤) الذي يوحد بين الميتافيزيقا وعلم الإنسان، ذلك العلم الذي يعتبره هيوم أساساً لكل العلوم - فإنه بالضرورة ميتافيزيقي بالمعنى (٦) الذي ينص على أن الميتافيزيقا تقترح مراجعة لمجموعة الأفكار التي على أساسها نفكر في العالم، وتغييراً في مجموعة أفكارنا، وطريقة جديدة في الكلام، لأن كل العلوم النظرية والعلمية التي تعتمد على الميتافيزيقا اعتماداً وثيقاً هي التي نكون من خلالها تصوراتنا للكون والحياة، ولا يستطيع أحد إنكار أن هيوم قد قدم نسقاً من الأفكار الجديدة التي غيرت نظرة الكثيرين إلى الأشياء وأنه مبتكر لأسلوب متميز وطريقة جديدة في

الحديث الفلسفى.

ولاشك أنه إذا كان ميتافيزيقيا بهذين المعنيين (٤) و (٦) فإنه لابد أن يكون ميتافيزيقيا بالمعنى رقم (١) الذى ينص على أن الميتافيزيقا دراسة شاملة لما هو جوهرى فى المعرفة والتفسير والوجود .

وفضلاً عن هذا فإن هيوم قد أعلن صراحة أن هدفه يتمثل فى محاولة إدخال منهج الاستدلال التجريبي فى الموضوعات الأخلاقية. وبصرف النظر عن حقيقة ذلك المنهج: هل هو فعلاً منهج تجريبي أم أنه عقلى، فإن من الواضح أن هيوم مهتم بتحقيق تقدم فى "الموضوعات الأخلاقية" مثل التقدم الذى حققه نيوتن فى علم الطبيعة، وليس المقصود بـ"الموضوعات الأخلاقية" هنا نفس المعنى الدلالى الذى يحمله علم الأخلاق الآن، وإنما كان المقصود به على وجه التحديد هو "الميتافيزيقا" فقد كان تعبير "الموضوعات الأخلاقية" فى القرن الثامن عشر يعادل كلمة "الميتافيزيقا".

ولا أدل على ذلك من أن هيوم نفسه قد عبر هذا الاستختام المتعادل للكلمتين بشكل مباشر فى كتابه "بحث فى الفهم الإنسانى" حيث يقول فى عبارة صريحة:

"تتمثل العقبة الرئيسية التى تقف أمام تقدمنا فى العلوم الأخلاقية أو الميتافيزيقية فى غموض الأفكار والتباس معانى المصطلحات". (١٧)

فقول هيوم هنا "العلوم الأخلاقية أو الميتافيزيقية" يدل على أن صفتى "الأخلاقية" و "الميتافيزيقية" تشيران إلى مسمى واحد.

وفى نص تال مباشرة للنص السالف يقارن هيوم بين الميتافيزيقا وعلوم الرياضة والطبيعة مؤكداً على ضرورة بذل جهد أكبر حتى يمكن للميتافيزيقا أن تتجاوز العقبات التى تقف أمامها « ويمكنها تحقيق تقدم ملموس، يقول :

"إذا كانت الفلسفة الأخلاقية قد تلكأت في تقدمها عن العلوم الرياضية والطبيعية، فذلك معناه أننا يجب أن ننفق مجهوداً أكبر وعناية أكثر لإزالة ما يعوق تقدمها من عقبات". (١٨)

ثم يصرح هيوم بأنه سيحاول الإسهام في إزالة العقبات التي تقف حجر عثرة أمام تقدم الميتافيزيقا، وعلى وجه التحديد في إزالة العقبة الرئيسية، وهي غموض أفكار الميتافيزيقا، فيقول:

"لا توجد أفكار في الميتافيزيقا أكثر غموضاً وأبعد عن اليقين من أفكار مثل
energy , force , power أو necessary connexion

التي تعتبر أفكاراً ضرورية جداً بالنسبة لنا لكي نعالج كل بحوثنا. ولذلك سنحاول أن نقدم في هذا الجزء - كلما أمكن - معاني دقيقة لهذه المصطلحات، وبتلك الوسيلة سيزول جزء ما من ذلك الغموض الذي يعتبر موضوع شكوى كبيرة جداً في هذا النوع من الفلسفة". (١٩)

إن هيوم إذ جعل محور اهتمامه القضاء على غموض أفكار الميتافيزيقا من خلال تحليل العقل الإنساني وطاقاته وحدوده وطبيعة أفكاره، إنما يعد في طليعة ميتافيزيقي القرن الثامن عشر، حيث كان موضوع الميتافيزيقا في القرن الثامن عشر هو دراسة العقل الإنساني وفحص ملكاته. يقول الأب بوفيه (١٦٦١ - ١٧٣٧ م):

"إن موضوع الميتافيزيقا هو القيام بتحليل صحيح جداً لموضوعات الذهن بحيث نجرى محاكمتنا العقلية بص . الأشياء طراً بأعظم قد ممكن من الصحة والدقة". (٢٠)

ولاشك أن الموضوع الذي كان يدرسه هيوم يتطابق تماماً مع موضوع الميتافيزيقا الذي يتحدث عنه الأب بوفيه.

بل يمكن اعتبار هيوم ميتافيزيقيا بالمعنى التقليدي إلى حد ما، لو أخذنا بقول هيجل عما يسمى بالتجريبية العلمية - التى يدرج هيوم نفسه فيها- يقول هيجل:

"إنها تستخدم مقولات ميتافيزيقية مثل المادة، والقوة، والواحد، والكثير، والعمومية، واللامتناهى... الخ، وهى تتابع هذه المقولات وتستخرج منها نتائجها وهى بذلك تفترض مقدما الصورة القياسية (أو شكل القياس فى التفكير) وتستخدمها، دون أن تدرك طوال هذا الوقت أنها تتضمن فى جوفها الميتافيزيقا، وأنها تستعمل هذه الميتافيزيقا وتستفيد من هذه المقولات وتراكيبها بأسلوب غير نقدي يخلو تماما من التفكير".^(٢١)

ويشير هيجل إلى أن التحليل الفلسفى "الذى يبدأ من العنى [كما هو الحال عند هيوم]، والاستحواذ على هذه المادة يعطيه ميزة لها اعتبارها يتفوق بها على التفكير المجرد الذى كانت تأخذ به الميتافيزيقا القديمة، فهو يؤكد الفروق والاختلافات فى الأشياء، وتلك مسألة بالغة الأهمية. لكن هذه الاختلافات نفسها ليس قبل كل شئ سوى صفات مجردة أعنى أفكاراً ولقد قيل أن هذه الأفكار هى الماهية الحقيقية للأشياء، وهكذا نرى البديهية القديمة التى كانت تأخذ بها الميتافيزيقا تعود إلى الظهور من جديد وهى القول بأن حقيقة الأشياء تكمن فى الفكر".^(٢٢)

ولا يعنى استشهدنا هذا بهيجل أن ميتافيزيقا هيوم كانت ميتافيزيقا تقليدية. قد تكون ميتافيزيقا هيوم متضمنة لبعض مقولات الميتافيزيقا التقليدية، لكنها فى نهاية الأمر ومن حيث الجوهر تختلف تماماً عن ذلك النوع من الميتافيزيقا التى كانت تحلق بأجنحة الوهم فى عالم من الأحلام بعيداً عن أرض الواقع.

لكن لماذا اعتبر المحللون هيوم محطماً لكل ميتافيزيقا على الإطلاق؟

يرجع ذلك من وجهة نظري إلى ثلاثة أسباب:

الأول: أن ميتافيزيقا هيوم كانت ميتافيزيقا جديدة، تمثل في حقيقتها ثورة جذرية على كل الميتافيزيقيات التقليدية، فظن المحللون أن تلك الثورة الجذرية تعني رفض الميتافيزيقا على الاطلاق. وقد كان ظنهم هذا نتيجة أنهم اعتادوا قياس الحاضر على الماضي، فقاموا بمواقف هيوم الفلسفية على ميتافيزيقيات الماضي، فوجدوها مباينة لها تماماً، ومن ثم صدر حكمهم المتقدم. ونسوا أن ميتافيزيقيات الماضي ليست كل الميتافيزيقيات، وأنها لا تعدو أن تكون محاولات إنسانية أولى لفهم العالم لأبد من تجاوزها في يوم ما.

الثاني: وهذا السبب متفرع عن السبب الأول.. ويتمثل في الظن بأن تنفيذ هيوم الفلسفي للأدلة القبلية والبعدية على تحديد طبيعة الله وإنكاره للأدلة على جوهرية النفس يعني أنه ليس ميتافيزيقيا، فأن تكون ميتافيزيقيا في نظرهم لأبد أن تكون مؤمنا من الناحية الفلسفية بطبيعة محددة لله ومعتقدا في جوهرية النفس.

ولا ريب أن هذا ظن خاطيء لأن هيوم إذ يتفلسف على ذلك النحو إنما يقدم تصورات جديدة للكون والحياة والإنسان، تنقذ بالوقوف عند هذا العالم، وتلتزم مبادئ تفسيره من داخله. وبالتالي فإنه يقدم ميتافيزيقا جديدة تسعى لاكتشاف الحقيقة الموجودة داخل العالم.

الثالث : الفهم الخاطيء لقول هيوم: "أننا إذا ما استعرضنا المكتبات مزودين بهذه المبادئ فيالها من إيادة تلك التي نضطر إلى فعلها، فلو تناولنا بأيدينا كتابا كائننا ما كان، كتابا في اللاهوت أو في الميتافيزيقا المدرسية - مثلا - فلنسأل هل يحتوى هذا الكتاب على تدليلات مجردة خاصة بالكم والعدد؟ لا. هل يحتوى على تدليلات تجريبية خاصة بأمور الواقع والوجود؟ لا . إذن فألق به في النار لأنه يستحيل

أن ينطوى على شيء غير السفسطة والوهم". (٢٣)

فهذا النص الذى ختم به هيوم "بحث فى العقل الإنسانى" يستشهد به المحللون دائماً على رفض هيوم للميتافيزيقا على الاطلاق.

لكن لو أمعنا النظر فى عبارات هذا النص لوجدنا أن هيوم لم ينصح بإيادة الاستدلالات الاستنباطية والاستقرائية، لأنها بفقدانها لهذه الاستدلالات تفقد صفة العلم الدقيق، ومن ثم فإنها لا تحوى إلا استدلالات سفسطائية وأحكاماً وهمية.

وهكذا فإن حكم هيوم حكم مسبب. وبالتالي إذا زال السبب زال الحكم أى إذا زالت الاستدلالات السفسطائية والأحكام الوهمية وحل محلها الاستدلالات الاستنباطية والاستقرائية - زال حكم هيوم.

وهكذا نرى أن هيوم قد رفض فقط الميتافيزيقا القديمة المشتملة على السفسطة والوهم، وسعى إلى إدخال الأنواع الدقيقة من الاستدلال فى دراسة الموضوعات الميتافيزيقية بهدف جعلها علماً محكماً.

الفصل الخامس

نقائض الميتافيزيقا وأزمة العقل المعرفية

■ أهمية هيوم بالنسبة لاكتشاف تناقض العقل المحض مع ذاته:

ربما تكون فكرة النقائض أشهر أفكار كנט على الإطلاق. ونظراً لأنها معروفة تماماً على الأقل للمختصين، فإن الأمر يقتضى منا عدم الدخول فى تفاصيلها الدقيقة والاكتفاء فقط بالإشارة إلى أهم معالمها عند كنت، وذلك كتمهيد ننطلق منه إلى إثبات أن هذه الفكرة إنما هى من الأفكار الهيومية الأصلية التى استند إليها هيوم فى تحديد موقفه من عالم الشئ فى ذاته. وكل ما فعله كنت هو أنه قد تمكن من عرضها ببراعة عرضاً فلسفياً جذاباً ومتميزاً جعل الكثيرين ينسون جذورها فى فلسفة هيوم، بل عند بعض الفلاسفة القدماء. ومع ذلك فقد كان ولا يزال عرض كنت لهذه النقائض "من أعظم ما أنجزت الفلسفة النقدية".^(٢٤)

ولعل أهمية هيوم^(٢٥) بالنسبة للنقائض الكنتية تظهر منذ اللحظة الأولى التى يتحدث فيها كنت عن فكرة النقائض فى كتابه "المقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة" حيث يقول:

"إن تناقض العقل المحض يفيد كعامل قوى جداً فى إيقاظ الفلسفة من سباتها الدوجماتيقي، وينبهاها إلى العمل الشاق المنوط بها فى القيام بالامتحان النقدى للعقل نفسه"^(٢٦).

وبشير كنت - فى خطاب متأخر جداً إلى جارفى - إلى أنه استغل تناقض العقل مع نفسه استغلالاً جيداً فى تكوين الفلسفة النقدية، يقول:

"إن تناقض العقل المحض.. هو أول شئ أيقظنى من سباتى الدوجماتيقي وقادنى إلى نقد العقل ذاته لكى أحل فضيحة التناقض الصورى للعقل مع ذاته".^(٢٧)

إن أهمية هيوم بالنسبة للنقائض تظهر بوضوح فى ضوء هذين النصين إذا ما تذكرنا اعتراف كنط فى مطلع "المقدمات" بأن: "تنبيه ديفيد هيوم هو الذى أيقظه من سباته الدوجماتيقى منذ عدة سنوات مضت ووجه بحوثه فى حقل الفلسفة التأملية وجهة جديدة تماماً".^(٢٨)

ولارىب أنه إذا كان هيوم الذى أيقظ كنط من سباته الدوجماتيقى فلا بد أن يكون له علاقة بفكرة النقائض التى يقول عنها كنط نفسه إنها "أول شىء أيقظه من سباته الدوجماتيقى" "وأنها تفيد كعامل قوى جداً فى إيقاظ الفلسفة من سباتها الدوجماتيقى".

تلكم كانت الدعوى وفيما يلى الإثبات. ولنبدأ بعرض وجهة نظر كنط فى الموضوع.

• فكرة النقائض فى الفلسفة النقدية:

يرى كنط أن فكرة النقائض تنشأ عندما يتوسع العقل فى علاقة المشروط بالشرط (سواء كانت رياضية أو دينامية) إلى حد لا تصل إليه التجربة أبداً، وبالتالي فهى فكرة لا يمكن أن يكون موضوعها معطى لنا بصورة مطابقة فى أية تجربة. وليست النقائض من نسج الخيال، وإنما هى قائمة أساساً فى طبيعة العقل الإنسانى. ومن هنا فلا مفر منها ولا يمكن وضع حد لها.

وعدد هذه النقائض أربع بعدد أصناف المقولات^(٢٩) أى من حيث الكم والكيف، والجهة، والإضافة. وقد أشار بايلسن Paulsen فى كتابه "كنط: حياته ومذهبه" إلى أن تاريخ الفلسفة يتوزع بين اتجاهين، أحدهما: دوجماتيقى لاهوتى يتبنى إثبات القضايا الأربع، وثانيهما: اتجاه تجريبي يتبنى نقائض القضايا.^(٣٠) ويصبح هذا الاتجاه التجريبي نفسه دوجماتيقياً عندما ينفى هذه القضايا حيث أنه يمد

منطق التجربة إلى خارج حدود التجربة. ومن ثم فإن الاتجاهين يفشلان في إنقاذ العقل من تناقضاته.

ويزعم كنط أن نقده قادر على بيان النقائص والكشف عن أصلها في العقل، كالآتي:

النقيضة الأولى: تتألف من:

القضية: العالم له بداية (نهاية) من حيث الزمان والمكان. نقيض القضية: العالم لا متناه من حيث الزمان والمكان.

ويثبت العقل القضية بواسطة برهان الخلف، فإذا سلمنا بأن العالم ليس له بداية في الزمان، فسيمتنع علينا فهم الحالة الراهنة، كيف تم عبور اللامتناهي للوصول إلى الآن. إذن القول بأن ليس للعالم بداية في الزمان ولا في المكان قول محال. كما يستخدم العقل برهان الخلف في إثبات نقيض القضية، فإذا سلمنا بأن للعالم بداية في الزمان فمعناه أن وجوده قد سبقه زمن فارغ، ولن نجد في أجزاء هذا الفراغ ما يوجب وجود العالم في لحظة معينة دون سواها، فيمتنع بالتالي أن يكون للعالم بداية في الزمان.

إذن ليس للعالم بداية في الزمان ومثله في المكان.^(٣١)

ويلاحظ أوينج Ewing في كتابه "تعليق قصير على نقد العقل المحض" أن برهنة كنط على القضية ونقيضها مبنية على فرض جوهري هو أن الزمان والمكان لا نهائيان، إذ أن المشكلة تتمثل في التساؤل عما إذا كان العالم محدوداً فيهما أم لا.^(٣٢) وهذا يدل على أن كنط يستخدم المكان اللانهائي هنا بالمعنى النيوتوني الواقعي لا بالمعنى الكنطي الذي يعتبر أن المكان اللانهائي مجرد تجريد، ومثله الزمان.^(٣٣)

فنيوتن-كما يقول جوتفريد مارتين G. Martin - يعتقد بوجود عالم نهائى داخل مكان لا نهائى فى ذاته^(٣٤) كما أنه يتصور الزمان ذاته لانتهائيا.^(٣٥)

أما النقيضة الثانية: فتتكون من:

القضية: يتركب كل جوهر من أجزاء بسيطة، ولا يوجد فى العالم إلا البسيط والمركب من البسيط.

نقيض القضية: لا يوجد شيء بسيط فى العالم، إنما الكل مركب.

والبرهنة على القضية كالآتى: لو سلمنا بأن الجوهر المركب لا يتركب من أجزاء بسيطة، لاستطعنا إعدام المركب بنزع التركيب عنه فكريا أى بتحليله، لذا لابد من أن يقف التحليل عند حد، وهذا الحد هو البسيط. أما إثبات نقيض القضية فهو: كل جوهر يوجد بالضرورة فى المكان، وكذلك كل جزء من أجزائه ، وهذه الأجزاء قابلة للقسمة بالضرورة مثل المكان الذى تشغله، فهى إذن ليست بسيطة. إذن لا يوجد شيء بسيط.^(٣٦)

والنقيضة الثالثة: تتألف من:

قضية: ليست العلية المطابقة لقوانين الطبيعة هى الوحيدة التى يمكن أن تشتق منها كل ظواهر العالم ، بل لابد من التسليم بوجود علية حرة من أجل تفسيرها.

ونقيض القضية: لا توجد حرية، وكل ما يحدث فى العالم إنما يحدث وفقا لقوانين الطبيعة.

والبرهنة على القضية هى: لو سلمنا بأن لا سببية إلا تلك التى تحتم حدوث حال من حال سابقة بموجب قاعدة لا ضطررنا إلى التسليم بأن كل حالة سابقة تحتم أخرى سابقة تحتم بدورها أسبق منها، هكذا إلى ما لا نهاية. وبالتالي لا نصل إلى تعيين تام يقتضيه القانون الطبيعى. ولابد إذن من أجل

انطباق هذا القانون، أن تكون سلسلة العلل تامة منتهية، وإن يبدأ بعلة ليست فى حاجة إلى أى تعيين سابق، أى علة حرة. أما البرهنة على نقيضها: لو سلمنا بوجود حرية قادرة على أن تبدأ من تلقاء ذاتها سلسلة من الأفعال أو الظواهر المتعينة سببياً، فسنكون أمام احتمالين: إما أن تكون الحرية متعينة لبدء هذه السلسلة، وهذا ما يدخل الحرية فى التناقض، وإما ألا يكون ثمة تعيين ضرورى، فلا يكون تعيين سببى، وبالتالي لا ضرورة فى قوانين الطبيعة. يبقى إذن أن لا حرية تكون علة لما يحدث فى الطبيعة، وكل ما يحدث فيها إنما يكون وفقاً للسببية الطبيعية.^(٣٧)

والنقيضة الرابعة: عبارة عن:

قضية: يتطلب العالم وجود كائن كلى الضرورة، بوصفه جزءاً منه أو علة له.

نقيضها: لا يوجد أى كائن كلى الضرورة لا فى العالم ولا خارج العالم بوصفه علة للعالم.

وإثبات القضية: لو لم يكن فى العالم شيء كلى الضرورة، لاستحال تفسير التغير نفسه، ما دام كل تغير إنما هو النتيجة الضرورية المترتبة على بعض الشروط، وبالتالي فإنه يفترض سلسلة كاملة من الشروط حتى نصل إلى اللامشروط المطلق الذى هو وحده الضرورى أو واجب الوجود. ولا بد أن يكون هذا الوجود الضرورى من العالم المحسوس لأنه لو افترضنا أن الضرورى يقوم خارج العالم لا اضطررنا إلى الإقرار بأن سلسلة تغيرات العالم تبدأ منه دون أن يكون هو منتمياً إلى العالم. وهذا ممتنع لأن بدء السلسلة لا يمكن أن يتعين إلا بما يسبقه فى الزمان، إذ أن الشرط الأسمى لبدء سلسلة من التغيرات يجب أن يوجد فى الزمان حيث لم تكن تلك السلسلة قد وجدت بعد لأن البدء هو وجود يسبقه زمان لم يكن فيه الشيء، الذى بدأ،

قد وجد بعد. فسببية السبب الضرورى للتغيرات، وبالتالي السبب نفسه، ينتمى إذن إلى الزمان وبالتالي إلى الظاهرة. إذن ثمة فى العالم نفسه شىء ضرورى ضرورة مطلقة هو جزء من السلسلة أو هو السلسلة بأسرها.

أما البرهنة على نقيض هذه القضية فهو: لو سلمنا بأن العالم نفسه هو الكائن الضرورى، أو أن فيه كائنا ضروريا، لاضطررنا إما إلى الإقرار بأن ثمة بدءا فى سلسلة التغيرات كلى الضرورة ولا سبب له بالتالى وهذا قانون تعين جميع الظاهرات فى الزمان. وإما إلى الإقرار بأن السلسلة ككل هى كلية الضرورة رغم أنها عرضية ومشروطة فى كل أجزائها وهذا ما يتناقض بنفسه. ولو سلمنا من ناحية أخرى بأن ثمة علة للعالم كلية الضرورة خارج العالم، لاضطررنا إلى التسليم بأن على هذه العلة أن تبدأ فعلها، مما يعنى أن على سببيتها أن تكون جزءاً من الزمان، وبالتالي من العالم، وهذا ما يناقض وجود العلة خارج العالم. يبقى إذن أن ليس ثمة فى العالم من كائن كلى الضرورة، ولا خارج العالم من حيث هو مرتبط به ارتباطاً عالياً.^(٣٨)

وكما يقول كورنر S.Korner متابعاً كنف فإن "كل واحدة من هذه القضايا المتعارضة Conflicting Propositions يمكن أن توجد بين الادعاءات الرئيسية عند واحد أو أكثر من المذاهب الميتافيزيقية، فالنقيضة الأولى تتصل اتصالات وثيقاً بأية نظرية ميتافيزيقية تؤكد أو تنكر -بشكل صريح أو ضمنى- أن العالم قد خلق فى لحظة من الزمن، وتتصل النقيضة الثانية بأية نظرية ميتافيزيقية تؤكد أو تنكر وجود الذرات أو المونادات atomos or monads من أى نوع. أما الثالثة فهى تقابل بين الحتمية واللاحتمية، وهكذا تقابل بشكل غير مباشر -كما يعتقد كنف- بين العلم الطبيعى وأساس الأخلاق. وتعتبر النقيضة الرابعة عن التعارض بين النظريات الميتافيزيقية التى تحاول أن تثبت أو التى تحاول أن تفند وجود الله من مقدمات من العالم".^(٣٩)

إن هذا التناقض الأصيل الذى يكمن فى طبيعة العقل، يمكن حله عن طريق النقد، فكل نقائص العقل تقوم أصلاً على دليل جدلى، هو:

عندما يكون المشروط معطى فإن السلسلة الكاملة لجميع الشروط تكون معطاة

والحال أن موضوعات الحس معطاة بوصفها مشروطة

:. سلسلة شروط موضوعات الحس معطاه كلها^(٤٠)

وهذا الدليل ليس سوى قياس فاسد، لأنه يتضمن أربعة حدود: ففي المقدمة الكبرى الموضوع (= المشروط) مأخوذ باعتباره موضوعاً معقولاً مستقلاً عن شروط الحساسية أو الحدس. وهذا هو الحال فى كل القضايا. لكن فى المقدمة الصغرى يعنى "المشروط" العالم الظاهرى المحسوس، وهذا هو الحال فى نقائص القضايا. فبأى حق نستدل بحد أوسط ذى معنيين وننتقل من الظاهرة إلى الشئ فى ذاته؟

ولقد أدى غياب هذا النقد إلى وقوع العقل المحض فى النقائص وحتى يمكن حل هذه النقائص لابد من التمييز بين نوعين منها:

النقائص الرياضية:

وتشمل الأولى والثانية، وكل منهما تقدم قضيتين متناقضتين كلاهما خاطئة، لأنها تقوم أصلاً على مفهوم متناقض فى ذاته وهو: العالم فى ذاته فى الزمان والمكان. وهو تأليف متناقض فى ذاته لأن التأليف الرياضى يقوم على جمع المجانس إلى المجانس. فعندما يتحدث المرء عن الموضوعات التى فى زمان ومكان فإنه لا يتحدث أصلاً عن اشياء فى ذاتها لأنه يجهل كل شئ عنها، ولا يمكن أن يقول عن الشئ الذى يتصوره فى مكان أو زمان أنه موجود فى ذاته لأنه عندئذ إنما

يناقض نفسه لأن المكان والزمان والظواهر التى يحتويانها ليست أشياء في ذاتها وخارجة عن التمثلات، إنما هى فقط جهات للتمثل. وأنه لمن التناقض الواضح القول بأن جهة التمثل لها وجود أيضاً خارج عن التمثل. إذن فموضوعات الحس لا توجد إلا في التجربة، إما أن ننسب إليها وجوداً مستقلاً أو سابقاً على التجربة، وجوداً يتقوم بذاته، فكأننا نتوهم أن التجربة حاصلة بغير تجربة أو قبل التجربة، وإذا ما حاول المرء أن يعرف بنفسه عظم العالم في المكان والزمان، فلا يمكن أن يجد في تصورات ما يدل على أنه متناه أو غير متناه، لأن التجربة لا تشمل الحكم الأول أو بديله، إذ ليست عندنا تجربة عن المكان اللامتناهى أو عن زمان تستمر مدته إلى مالا نهاية، ولا عن تحديد نهاية العالم بمكان خال أو زمان خال. ومن ثم فإن هذا العظم الذى يتعين بطريقة أو بأخرى ينبغى أن يوجد في ذاته مستقلاً عن كل تجربة، مما يتناقض مع تصور العالم المحسوس بوصفه مجموع الظواهر التى يكون وجودها وارتباطها حاصلين في التمثل أى في التجربة لأنه ليس شيئاً في ذاته، بل مجرد جهة للتمثل.

ونتيجة لذلك أن تصور عالم محسوس موجود في ذاته هو تصور متناقض في ذاته، وسيظل حل المسألة المتعلقة بعظم العالم دائماً أبداً حلاً بعيداً عن الصواب سواء كان موجباً أو سالباً. وكذلك الحال فيما يتعلق بالنقيضة الثانية.^(٤١)

هذا عن النوع الأول من النقااض، أما النوع الثانى فهو:

النقااض الدينامية:

وهى الثالثة والرابعة، وهما تقدمان قضيتين متناقضتين يمكن أن تكون صادقتين معاً، لأنهما تقومان على قصور في التمييز بين

الممكنات: إن ربط السبب بالنتيجة ليس بالضرورة ربطاً للمتجانس، بل يكون ربطاً للمتغاير. فلو ميزنا بين السببية الطبيعية فى الظواهر (حيث يوجد التعاقب الحتمى حسب التسلسل الزمنى، وحيث لا يوجد بالتالى أى حرية)، وبين العلية الحرة فى النومينا (حيث يمكن أن تكون حرية تعيين وبالتالى علة تحدث معلولا بمعزل عن التعاقب الزمنى) - فلو ميزنا مثل هذا التمييز لأمكن إثبات القضيتين معاً، حيث يمكن أن نصف شيئاً واحداً بالحرية والطبيعة شرط أن ننظر إليه مرة بوصفه الشئ فى ذاته، ومرة بوصفه الظاهرة ولن يكون فى ذلك أى تناقض، ولن نكون قد أثبتنا أى معرفة فعلية بهذا الشئ فى ذاته، بل نكون اكتفينا بالإشارة إليه كإمكان فحسب. ومثل هذا التمييز سيحفظ لنا الحتمية السببية فى الطبيعة دون أن يقلل أماننا باب الحرية فى عالم النومينا، لكنه سيمنعنا حتماً من إقامة معرفة نظرية^(٤٢) بهذا العالم المحتمل، يقول كمنط:

"أستطيع أن أقول الآن بلا تناقض إن كل أفعال الكائنات العاقلة تخضع لضرورة الطبيعة بوصفها ظواهر (مجردة فى تجربة ما)، إنما نفس هذه الأفعال هى بالنسبة إلى الكائن العاقل وبالنسبة إلى الملكة التى تفعل بمقتضى العقل المجرد أفعالاً حرة"^(٤٣)

ويشير بعض الباحثين - مثل سميث A.H. Smith^(٤٤) وزكريا إبراهيم^(٤٥) - إلى أن هناك من اعترض على فكرة كمنط عن الحرية، بدعوى أنها تمثل قوة صوفية لا معقولة ما دام قد جعلها خارجة عن الزمان، وكأنه فى عالم أبدى هو عالم المعقولات. وحتى لو تم التسليم مع كمنط بضرورة استبقاء عالم المعقولات، على الرغم من كل تلك الحملات العنيفة التى شنّها كمنط على "جوهر" الفلاسفة القدماء، فإننا لسنا ندرى كيف ألحق كمنط الحرية

بعالم الحقائق الثابتة غير المندرجة تحت الزمان، وهو الذى سبق له أن اعتبر كل ما لدينا من شعور بالذات مشروطا بحدس الزمان؟ ألسنا هنا بإزاء مفهوم دخيل على العقل؟ هذا ما يرد عليه كمنط بقوله إن لدى الإنسان عليه أخرى مختلفة كل الاختلاف عن العلية الطبيعية، وتلك هى العلية الأخلاقية التى تكشف عنها طبيعة الإنسان العقلية.

■ نقائض العقل والعجز عن معرفة الله:

نخلص مما سبق إلى أن كمنط يرى النقائض قائمة أساسا فى طبيعة العقل الإنسانى المقيد بعالم الظاهر، وهى تنشأ عندما يتوسع فى علاقة المشروط بالشرط إلى حد لا تصل إليه التجربة. ومن هنا فإن العقل لا يمكن أن يكون يقينا فيما يتعلق بعالم الشيء فى ذاته، لأنه لا يملك أية تجربة عنه وإذا حاول ذلك فإنه يقع فى الوهم والخرافة.

وإذا كان الغالب الأعم من الباحثين قد درج على اعتبار فكرة النقائض العقلية اكتشافا كمنطيا فإن القليل منهم قد أشار إلى جذورها فى الفكر الفلسفى القديم. لكن لم يشر أحد- فيما أعلم - إلى أن فكرة النقائض فكرة أصيلة فى فلسفة هيوم. ومن ثم لم ينتبه الباحثون إلى أهمية هيوم بالنسبة إلى إيقاظ كمنط من سباته الدوجماتيقى بواسطة تأكيده على تناقضات العقل الإنسانى، بل أشاروا فقط إلى أن هذا الإيقاظ قد تم عن طريق تأثير كمنط بتحليل هيوم للسببية.

وأيا ما كان الأمر، فإن الصفحات القليلة القادمة كفيلة بإثبات وجود فكرة النقائض عند هيوم كمرتکز أساسى ترتکز عليه فلسفته فيما يتعلق بما بعد الطبيعة؛ حيث تؤكد نصوصه لا سيما فى المحاورات، أنه لا يمكن للإنسان أن يتجاوز عالم الخبرة عقليا، وهو إذا ما فعل هذا فإنه ينتج من البراهين والأدلة المتعارضة ما يناقض بها نفسه.

وقبل أن نقدم حيثيات هذا التأويل لفلسفة هيوم، يلزم أن نحدد أولاً الشخصية المعبرة عن آراء هيوم في كتابه "محاورات في الدين الطبيعي" لأن هذا التحديد سيجري عليه كثير من الأمور التي تدعم وجهة نظرنا في الموضوع.

يختلف المؤرخون في هذا الصدد، فمن قائل إنه "كلينثيز" ومن قائل إنه "فيلون"، لكن الجميع متفقون على أنه ليس واحداً من الشخصيات الأخرى المذكورة في المجاورة.

وإذا أخذ المرء الأشياء بظواهرها - وهذا خطأ - لقال إن كلينثيز هو الشخصية الناطقة باسم هيوم لثلاثة أسباب:

أولها: وصف هيوم في المقدمة لاتجاه كلينثيز بأنه فلسفي دقيق في الوقت الذي يصف فيه شك فيلون بأنه شك لا مبال. (٤٦)

ثانيها: المدح شبه المستمر في كلينثيز، والنقد الساخر لفيلون ودميان.

ثالثها: تصريح هيوم في نهاية المحاورات بأن مبادئ فيلون أكثر رجحاناً من مبادئ دميان، بينما لا تزال مبادئ كلينثيز هي الطريقة الأقرب إلى الحقيقة. (٤٧)

ولعل هذه الأسباب الظاهرية هي التي جعلت كاتباً مرموقاً - وإن كان لم يذكرها - مثل الدكتور زكي نجيب محمود يقول دون أن يقدم أى دليل:

"نرجح بل نكاد نوقن بأنه جرى آراءه على لسان كلينثيز الذي يجعل للعقل حق البحث في خصائص الله، أما وجود الله حقيقة لا مندوحة للإنسان عن الاعتراف بها بحكم طبيعته" (٤٨).

لكن الفهم الباطني لطبيعة آراء المتحاورين، و "تكنيك" النقاش بينهم، يدل على أن كلينثيز ليس هو المتحدث باسم هيوم، لأن الموازنة بين آراء كلينثيز

المذكورة فى المحاورات وآراء هيوم التى جاءت فى كتبه الأخرى، لاسيما "رسالة فى الطبيعة الإنسانية" و "بحث فى الفهم الإنسانى"، تدل على عدم وجود اتساق بين أفكارهما واتجاهاتهما وروحهما العامة، كما تدل على أن النتائج التى توصل إليها كلينثيز فيما يتعلق باللاهوت الطبيعى تتابى مع النتائج المنطقية لمبادئ هيوم الفلسفية التى ذكرها فى الرسالة والبحث والتاريخ الطبيعى للدين.

وإذا كان هيوم قد صرح بأن اتجاه كلينثيز دقيق، وأن مبادئه هى الطريق الأقرب إلى الحقيقة فإن هذا التصريح كان من تدابير الحيطة التى كانت مألوفة جداً فى القرن الثامن عشر، حتى يمكنه انتقاء غضب الاتجاهات التعصبية السائدة آنذاك.

ومما يؤكد أن كلينثيز ليس هو المعبر عن آراء هيوم، هو أن هيوم نفسه قد جعل النصيب الأعظم من الحوار، لاسيما فى النصف الأخير من المحاورات يأتى على لسان فليون فضلاً عن الكلمة الأخيرة التى اختتم هيوم بها الحوار كانت كلمة مطولة لفيلون، لها من القوة والحسم ما جعل آراء كلينثيز تتراجع أمامها.

ولكن هل هذا يعنى أن فليون قد قدم آراء اعتقادية بديلة لآراء كلينثيز؟

نظهرنا المحاورات على أنه لم يفعل ذلك، بل كان يلح فقط على الإشكالات التى تواجه معتقدات كلينثيز، ويكشف النقاب عن نقائصها التى كان لها من القوة البرهانية ما يعادل قوة الأولى. ومن ثم تتجلى صعوبة - إن لم يكن استحالة- الوصول إلى يقين دقيق يتعلق بمثل تلك الموضوعات. وبالتالي يتكشف ضعف الموقف الذى يبنى قصوراً ضخمة من المعتقدات على أقدام فخارية.

لكن لا يعنى هذا أن فيلون هو المتحدث باسم هيوم، رغم أنه أقرب الشخصيات - من حيث تحليل مضمون أفكاره - إلى هيوم ، أقول مع ذلك لا يمكن اعتبار فيلون المعبر عن هيوم لأن هيوم هو محرك الشخصيتين، بل محرك كل شخصيات المحاورة ويقف وراء كل فكرة من أفكارها.

ويدعم هذا التفسير ذلك النص الحاسم الذى أورده هيوم قرب نهاية المحاورة فى أحد الهوامش عندما أشار إلى أن الحوار بين الدوجمائيين والشكاك لا يعدو أن يكون جدلاً لا يتم فيه التوصل إلى حكم نهائى، لأن كل طرف من أطرافه يركز على الجانب الذى يعنيه؛ فالشاك فيلون يلح على المشكلات التى تثير الشكوك، والدوجمائيى كلينثيز يلح على جوانب الضرورة المطلقة التى تؤدى إلى الاعتقاد:

" يبدو واضحاً أن الجدل بين الشكاك والدوجمائيين جدال لفظى تماماً، أو هو على الأقل معنى فقط بدرجات الشك واليقين التى ينبغى لنا أن نعتصم بها فى كل برهنة، ومثل هذه المجالات هى بشكل عام لفظية فى حقيقتها ولا تقدم أى تحديد دقيق. فلا يوجد أى فيلسوف دوجمائيى ينكر وجود إشكالات تتصل بالحواس والعلم معا وأن هذه الإشكالات لا تُحل على الإطلاق بمنهج منطقى متسق. ولا يوجد أى شاك ينكر أننا نقع تحت ضرورة مطلقة - بصرف النظر عن هذه الإشكالات - فى التفكير والاعتقاد والبرهنة فيما يتصل بجميع أنواع الموضوعات، بل وفى الموافقة أحياناً فى ثقة وضمان. ومن ثم فالخلاف الوحيد بين هاتين الشيعتين - إذا استحقت كل منهما هذا الاسم هو أن الشاك يلح - عن عادة وهوى، أو ميل - أعظم إلحاح على الإشكالات ، ويلح الدوجمائيى لأسباب مماثلة على الضرورة ".^(٤٩)

ومن هنا نعرف لماذا وكيف يقدم الدوجمائيى الأدلة على آرائه فيما يتعلق بعالم الشيء فى ذاته، ثم يأتى الشاك ليفند تلك الآراء ويبرهن على نقائصها.

ولا أظن أن احدا يختلف معي في أن هذا النص يوحى على نحو واضح ومباشر بفكرة النقائض.

* * * *

ولعلنا بوصولنا إلى هذه المرحلة من التدليل على أن هيوم هو الذى يقف وراء كل الشخصيات المتعارضة فى المحاورات، نكون قد وصلنا منطقياً إلى فكرة النقائض الكنطية. فهيوم يستخدم فكرة النقائض استخداماً واسع النطاق فى "محاورات فى الدين الطبيعى" لكى يصدع إمكانية معرفة العقل نظرياً لطبيعة الله ونواميسه؛ فالعقل الإنسانى إذا ما استخدم استخداماً نظرياً محضاً فإنه يستطيع أن يقدم أزواجاً متناقضة من البراهين يدلل بها على القضية ونقيضها، ومن ثم فإنه لا يستطيع الوصول إلى يقين نهائى فيما يتعلق بما بعد الطبيعة، يقول هيوم:

"لما وجدت نقائض العقل الإنسانى بل ونقائضه فى موضوعات أخرى متنوعة جداً وأكثر ألفة فإنى لا أتوقع أبداً أى نجاح لتخميناته الضعيفة فى موضوع بالغ السمو والبعد عن مجال ملاحظتنا".^(٥٠)

فالعقل الإنسانى إذا "ما نظر إليه نظرة مجردة، فإنه ينتج من البراهين القوية ما يناقض بها نفسه. وإننا لا نستطيع البتة أن نحفظ باقتناع أو استيثاق ما فى موضوع ما لم تكن الاستدلالات الشكية بالغة فى دقتها ورققتها حتى لتعجز أن تعدل الحجج المستمدة من الحواس والتجربة وهى حجج أصلب عوداً وأقرب إلى الطبيعة. ولكن من الجلى أنه حيثما تفقد حججنا هذه الميزة وتبعد عن الحياة العامة فإنه يتعادل معها أصفى شك ويكون فى وسعه أن يواجهها ويعدلها ولن يكون لواحد منها وزن أكبر من الآخر"^(٥١)

نلاحظ هنا أن فكرة النقائض مطروحة عند هيوم بشكل واضح، لدرجة تجعل المرء يقرر في اطمئنان أنه يعتبرها إحدى المراكز الأساسية التي ينطلق منها نحو تأكيد موقفه من الموضوعات الميتافيزيقية. ومع ذلك لم يلتفت أحد من المحللين إلى وجودها عنده على هذا النحو.

ولم تأت هذه الفكرة عند هيوم على نحو عابر، بل أنه كان يعنى تماما ما يقول « إذ أوردتها في غير موضع من المحاورات، وكان يؤكد عليها تأكيدا يصل أحيانا إلى حد الإلحاح لكي يدعم وجهة نظره ويبرهن على حدسه الفلسفى الرئيسى، الذى يتمثل في عدم إمكانية حسم المسائل المتعلقة بطبيعة الله وصفاته عن طريق العقل المحض.

يؤكد هذه الوجة من النظر أن هيوم منذ السطور الأولى من المحاورات، وعلى وجه التحديد في مقدمتها يقول عن صفات الله وقوانينه وأسلوبه في العناية:

"إن أدق أبحاثنا حولها ليس لها نتيجة إلا الشك وعدم اليقين والتناقض".^(٥٢)

وفي موضوع آخر في بداية الفصل الأول يتحدث عن: "النقائض التي تلصق بأفكار المادة، بالعلة والمعلول، بالامتداد، بالمكان والزمان، بالحركة..."^(٥٣).

وربما يكون في استخدام هيوم لأسلوب الحوار، ما يوحى مباشرة بفكرة النقائض، فما هو ذا يقدم الرأى ثم ينقضه، ليبين استحالة وصول العقل إلى يقين فيما يتعلق بعالم الشئ في ذاته.

ولقد كان هيوم على وعى بأن أسلوب الحوار في التأليف هو الأسلوب الأمثل عندما يتعلق الأمر بدراسة موضوعات لا يمكن التوصل فيها إلى قرار مؤكد؛ لأن بحثها دائما يؤدي إلى آراء متعادلة من حيث القوة، فيقول " إذا قدر

لمسألة من مسائل الفلسفة التى تبلغ درجة من الغموض وعدم اليقين لا يمكن معها العقل الإنسانى أن يتوصل إلى حكم نهائى - إذا قدر لها أن تدرس على الإطلاق - فيبدو أنها ستقودنا بشكل طبيعى إلى أسلوب الحوار والمحادثة".^(٥٤)

وإذا كان كمنط قد أكد أن التناقض صفة أصيلة في طبيعة العقل الإنسانى وأنه لا يوجد في الموضوع في ذاته ولذاته أى ماهيته الخاصة - حسب تعبير هيجل - وإنما يلحق بالعقل الذى يحاول فهم هذا الموضوع فحسب، وإذا كان هيجل قد اعتبر أن دخول التناقض عالم العقل عن طريق المقولات "أمر ضرورى وجوهري، وهو يمثل خطوة من أعظم الخطوات أهمية في تقدم الفلسفة الحديثة".^(٥٥) أقول أنه إذا كان الأمر على هذا النحو من نسب فضل اكتشاف التناقض كصفة أصيلة في العقل إلى كمنط، فإن هذا الموضوع ينبغى إعادة النظر فيه لأن هيوم هو صاحب الفضل الحقيقى في ذلك الاكتشاف، حيث بين في نصوص بالغة الوضوح التناقض الذاتى الذى يقع داخل العقل عندما يسعى لمعرفة المبدأ النهائى، يقول هيوم:

"إننا إذا ما رغبتنا في معرفة المبدأ النهائى والمؤثر، كشئ ما، يستقر في الموضوع الخارجى، فإننا إما أن نناقض أنفسنا، أو نتحدث حديثاً خالياً من المعنى".^(٥٦)

وليس المسئول عند هيوم عن الوقوع في التناقض أو الحديث بلا معنى، هو الفهم وحده، وإنما أيضاً مبدأ الخيال الأساسى، إذ أنه يقودنا كذلك إلى الخطأ عندما نتبعه ضمناً (كما ينبغى أن يكون) فهذا المبدأ يجعلنا نستدل على الأسباب من المسببات ويقتنعنا باستمرار الوجود الخارجى للأشياء عندما تغيب عن حواسنا. ومع أن هاتين العمليتين، على حد سواء طبيعيتان وضروريتان في العقل الإنسانى إلا أنهما تبدوان في بعض الحالات

متناقضين بشكل مباشر، فليس من الممكن لنا أن نستدل، بشكل دقيق ومنتظم، على الأسباب من المسببات، وفي الوقت نفسه نعتقد استمرار وجود المادة عندما تغيب عن حواسنا، فكيف إذن سنسلم بهذين المبدئين معا. (٥٧)

وإذا كان التناقض يعرف على أنه تناقض بين مبدئين أساسيين في العقل الإنساني إذن فإن هذه الفقرة تحتوى بوضوح على فكرة التناقض بوصفها سمة داخل العقل الإنساني، فمبادئ هذا العقل التي نشق فيها نقودنا "للقوع في تناقض واضح"، وكل من الخيال والفهم يفتقد "لأية درجة من درجات الثبات والاقتناع".

إذن فوجود بعد جدلى لفلسفة هيوم أمر قد غدا من الواضح بمكان. ومن هنا فإن تناقض العقل المحض عند كنط إنما يترد إلى تناقض الفهم والخيال عند هيوم، وبالتالي فإن هيوم وليس كنط - خلافا لهيجل - هو صاحب خطوة من أعظم الخطوات أهمية في الفلسفة الحديثة.

الفصل السادس

نقد الفلسفات الإلهية

* العلاقة النقدية بين هيوم وكنط:

لم يتجاوز كنط هيوم فى نقده لكل الفلسفات الإلهية القائمة على العقل المحض؛ فإذا كان كنط قد أبان امتناع الدليل الانطولوجى والكسمولوجى واللاهوتى الطبيعى على وجود الله، فإن هيوم قد فند من قبل جميع براهين العقل المحض القبلية والبعدية على وجود الله. وإذا كان كنط قد رأى أنه لا يمكن أن تقوم الإلهيات إلا على أساس أخلاقى غائى فإن هيوم قد سبق له أن طرح الفكرة نفسها على لسان بامفيلوس - وإن كان هيوم نفسه لا يؤمن بها- عندما قال بأن وجود الله هو أساس جميع آمالنا، وأقوى أساس للأخلاق، وأوطد سند للمجتمع. وإذا كان كنط قد اعتبر الله المثل الأعلى للعقل، فإن هيوم سبق له أيضاً أن طرح الفكرة نفسها على لسان بامفيلوس الذى أكد أن مبدأ الألوهية هو المبدأ الوحيد الذى لا يغيب فى أى وقت عن أفكارنا وتأملاتنا. وإذا كان كنط قد انتهى الى استحالة قيام معرفة نظرية عن طبيعة الله، لأنه لا يوجد لدينا أية تجربة عنها، ولأن العقل إذا ما تجاوز نطاق التجربة سقط فى التناقض، فإن هيوم قد انتهى من قبل الى النتيجة ذاتها.

هذا زعمنا وهاكم الدليل عليه من واقع نصوص كنط وهيوم.

يوجد نص فى نقد العقل المحض يلخص تقريباً كل وجهة نظر كنط فى الموضوع، يقول:

"والحال، أنى أزعم أن كل محاولات استخدام العقل استخداماً تأملياً محضاً فى مجال الإلهيات، إنما هى محاولات عقيمة تماماً، وباطلة بموجب قوامها الداخلى ولا طائل من ورائها. ومن جهة أخرى، أن مبادئ استعماله الطبيعى لا تؤدى الى أى إلهيات، وأنه بالتالى إذا لم تتخذ القوانين الخلقية كأساس، أو إذا لم نستخدمها كمرشد، فإنه لا يمكن أن يكون هناك أى إلهيات

للعقل. ذلك أن كل مبادئ الفهم التأليفية هي ذات استعمال محايت، فى حين أن معرفة كائن أسمى تستلزم استعمالا مفارقا ليس فهمنا معدا له. وحتى يمكن لقانون السببية الذى يصدق تجريبيا أن يؤدى إلى الكائن الأول، يجب أن ينتمى هذا الكائن إلى سلسلة موضوعات التجربة، لكنه سيكون عندئذ مشروطا بدوره، شأنه كل الظاهرات. لكن حتى لو سمح لنا بالقفز خارج حدود التجربة بواسطة القانون الدينامى للصلة بين المسببات وأسبابها، فأى مفهوم يمكن أن تقدمه لنا هذه الطريقة؟ إنه ليس مفهوما، وهيهات أن يكون مفهوما عن كائن أسمى، لأن التجربة لاتقدم لنا قط أكبر المعلومات الممكنة بأسرها (بوصفه شاهدا على علته) " (٥٨)

إن هذا النص الجامع، اذا نظرنا فى ضوءه إلى "محاورات فى الدين الطبيعى، فإن من الممكن أن نصل إلى فهم جديد لهذا الجانب من فلسفة هيوم.

إن الحدس الأساسى الذى يتفق عليه المتحاورون فى كتاب هيوم "محاورات فى الدين الطبيعى" من البداية إلى النهاية - وإن كان هيوم نفسه ينقده فى كتاب آخر هو "التاريخ الطبيعى للدين" - يتمثل فى أن وجود الله بديهية إنسانية، وحقيقة واضحة يقينية، عرفتتها كل العصور بدون استثناء، وهى أهم موضوع درسه الإنسان على الإطلاق، ولا أدل على هذا من اجتذاب ذلك الموضوع لكبار العباقرة نحو بحثه، ومحاولتهم المستمرة لتقديم مزيد من البراهين والتحليلات الفلسفية الجديدة حوله. فوجود الله هو المرتكز المحورى الذى ترتكز عليه كل الآمال والطموحات الإنسانية، وهو المستند الراسخ الذى تقوم عليه الأخلاق، وأساس قيام المجتمعات وتماسكها، بل إنه المبدأ الأوحد الذى يسيطر على أذهاننا، وتتمحور حوله كل أفكارنا وخواطرنا. يقول هيوم على لسان بامفيلوس فى مطلع المحاورات:

"ماهى تلك الحقيقة التى تعتبر أكثر وضوحا ويقينا من حقيقة وجود الله، تلك التى تعرفها أكثر العصور جهالة واجتهدت أدق العبقریات ساعية إلى تقديم

أدلة وبراهين جديدة عليها؟ ما هي تلك الحقيقة التي تعد أكثر أهمية من هذه الحقيقة، التي هي منطلق جميع آمالنا، وأقوى أساس للأخلاق، وأوطد سند للمجتمع؟ والمبدأ الوحيد الذي لا يغيب في أي وقت عن أفكارنا وتأملاتنا؟^(٥٩).

وكما هو واضح في هذا النص فإن بامفيلوس الراوي يؤمن بوجود الله على أساس أنه مبدأ راسخ في عقولنا، ومثل أعلى على حسب تعبير كمنط، يؤمن به من منطلق كونه لازماً لقيام الأخلاق والمجتمع، وبدونه ستهلك آمال الإنسانية هباء منثوراً.

ومن هنا فإن المتحاورين على مختلف مشاربهم لا يشكون في وجود الله يقول هيوم على لسان دميان مخاطباً كليلثيز:

"لابد لي من الاعتراف يا كليلثيز بأن شيئاً لا يثير دهشتي بقدر ما يثيرها هذا الضوء الذي عرضت فيه هذا النقاش منذ بدأناه ، فالمستمع الى حديثك قد يتصور من كل ما ورد في سياقك أنك إنما تعتقد في وجود إله وتدافع عن ذلك ضد مغالطات الملحدين والكفار، وأنتك بهذا قد التزمت أن تكون بطل الدفاع عن هذا المبدأ الذي هو مبدأ للعقيدة بأسرها، ولكن هذا - فيما أرجو - ليس موضع اختلاف بيننا بأي وجه من الوجوه، إذ أني على اعتقاد بأنك لن تجد إنساناً - أعني إنساناً يتمتع على الأقل بإدراكه الفطري - قد ساوره الشك جاداً في حقيقة لها كل هذا اليقين والوضوح الذاتي، فليست المشكلة خاصة بـ وجود الله..."^(٦٠).

ويؤكد هيوم هذا الرأي على لسان فيلون عندما يقول :

" لا جدال في أنه حين يعالج ذوو العقل المبتزن هذه الموضوعات ، فيستحيل أن يكون موضع الإشكال هو " وجود " الله ، بل " طبيعته " فحسب ذلك لأن الحقيقة الأولى - كما قد لاحظت فأصبحت الملاحظة - واضحة بذاتها وليست مما يجوز فيه اختلاف الرأي ، إذ لا موجود بغير علة ، والعلة الأولى لهذا الكون (مهما تكن) هي مانسميه بـ (الله) ، ثم تحملنا التقوى على أن

نغزو إليه كل ضروب الكمال ، ومن يساوره الشك في هذه الحقيقة الأساسية يستحق كل عقاب يمكن أن ينزل بالفلسفة ، وأعنى به أقصى درجات السخرية والازدراء والاستهجان...»^(٦١).

إذن فقد أثبت هيوم وجود الله في كتابه "محاورات في الدين الطبيعي" على أسنة المتحاورين ولا سيما بامفيلوس الراوى عن طريق العقل العملى (الأخلاق ، الأمل ، المجتمع) ، ولكن عندما يعرض بامفيلوس هذا الموضوع على العقل النظرى يجد أنه " لا يمكنه أن يتوصل بشأنه إلى حكم نهائى".^(٦٢).

وأنا هنا أتساءل: هل انتهى كنط الى شيء مخالف لبامفيلوس أحد شخصيات محاورات هيوم في هذا الصدد "ألم يكن كنط متابعاً له عندما قال: "إن العقل لا يستطيع أبداً أن يتوصل الى معرفة هذا الشيء فى ذاته"^(٦٣)، وعندما قال: "إن العقل فى استخدامه التأملى المحض بعيد جداً عن بلوغ مقصد بمثل هذا الكبر أى وجود كائن أسمى"^(٦٤) وأنه إذا لم تتخذ القوانين الخلقية كأساس أو اذا لم نستخدمها كمرشد، فإنه لا يمكن أن يكون هناك أى إلهيات للعقل^(٦٥)، فـ "من الضرورى أخلاقياً أن نقر بوجود الله"^(٦٦)؛ لأن المبادئ العملية لا يمكن أن تتصف بالكلية - التى لا يستطيع العقل أن يتخلى على الإطلاق عنها من أجل غايته الأخلاقية إلا إذا وجدت أمامها مثل هذا المجال الذى يحقق لها الأمل والرجاء الضرورىين".^(٦٧)، هذا الذى قاله كنط ألا يتشابه مع ما قاله بامفيلوس _ هيوم من قبل عن حقيقة وجود الله من أنها "هى منطلق جميع آمالنا، وأقوى أساس للأخلاق، وأوطد سند للمجتمع"^(٦٨).

إن هيوم - مثله كنط - يفرق فى " محاورات فى الدين الطبيعي" بين مسألة وجود الله كحقيقة أو بديهية حسمها العقل العملى ، ومسألة وجوده وطبيعته التى تعد غامضة غموضاً تاماً ومستغلة استغلاً على الفهم البشرى، بحيث أن هذا المفهوم لا يمكنه أن يبرهن نظرياً على طبيعة الله أو وجوده، لأن

ذلك أمر يجاوز كل ما يملك من قدرات . يقول كمنط في مطلع " نقد العقل المحض":

"كتب على العقل البشرى أن يتحمل هذا القدر الخاص فى نوع من معارفه فهو مثقل بأسئلة ترهقه ولا يستطيع أن يصرف النظر عنها، لأنها مفروضة عليه بحكم طبيعته نفسها، ولكنه فى الوقت نفسه لا يستطيع الإجابة عنها لأنها تجاوز كل ما يملك من قدرات" (٦٩).

ويعبر هيوم عن عجز العقل الإنسانى عن إدراك مسائل ما بعد الطبيعة بقوله: "عندما ننظر فيما وراء الأمور البشرية وخصائص الأجسام المحيطة، عندما ننقل بتأملاتنا الى اللانهائيين: قبل وبعد الحالة الراهنة للأشياء، الى خلق وتكون العالم، الى وجود وصفات الأرواح، الى قوى وأعمال روح كلية وحيدة لبدء لوجودها ولا نهاية، مطلقة القدرة ، كلية العلم ثابتة، لا نهائية، وغير مدركة - عند ذلك فإنه يجب أن نبعد أدنى شك فى أمور غير مدركة لأنها تجاوز كل ما نملك من قدرات" (٧٠).

ويتشابه أيضا كمنط مع هيوم عندما يرى أنه إذا كان من الممكن إصدار أحكام فيما يتعلق بالعلوم التى تدور فى نطاق الواقع، فإن هذا غير ممكن حينما نتجاوز الواقع الى عالم الشيء فى ذاته أو عالم اللاهوت لأن قوانين ذلك العالم تختلف عن قوانين عالم الواقع الذى نعيش فيه. يعبر كمنط عن هذه الفكرة بقوله:

"يقع العقل فى الحيرة بغير ذنب منه، فهو ينطلق من مبادئ يكون استعمالها فى سياق التجربة ضروريا لاغنى عنه، كما أن التجربة نفسها تؤكد صحتها على نحو كاف، وبهذه المبادئ يرتفع العقل (كما تقضى بذلك طبيعته)، ويمعن فى ارتفاعه الى آفاق أعلى، ويواصل صعوده الى شروط وأحوال أبعد وأبعد ، بيد أنه لا يلبث أن يدرك أن عمله بهذه الطريقة سيظل عملا محكوما عليه النقص، لأن الأسئلة المطروحة لا تتوقف أبدا، ولهذا يجد نفسه مضطرا للجوء الى مبادئ تتخطى كل استخدام ممكن للتجربة كما يبدو فى

ظاهرها من البعد عن الشبهات بحيث يقبلها العقل السليم. لكن العقل يتردى بذلك فى مهاوى الظلام والمتناقضات التى قد يحس معها بوجود أخطاء خافية تسبب فيها ، ومع ذلك يظل عاجزا عن اكتشاف تلك الأخطاء، لأن المبادئ التى يستخدمها تجاوز حدود التجربة" (٧١).

أما هيوم فيعبر عن هذا التباين بين قوانين ومبادئ العالمين بقوله: "وطالما نحن نقصر نظرنا على التجارة، أو الأخلاق، أو السياسة، أو النقد، فإننا نحتكم كل لحظة إلى الإدراك العادى والتجربة، الذين يقويان نتائجنا الفلسفية، ويزيلان الشك (أو على الأقل جزءا منه)، الذى يساورنا فى كل استدلال مهما كان حائقا ودقيقا، ولكن نحن لانملك هذه الميزة فى الاستدلالات اللاهوتية التى نشتغل فيها بموضوعات أكبر من أن يحيط بها إدراكنا، بينما يحتكم علينا أن نكون مدركين لها، ويتطلب الأمر أن تكون مألوفة لفهمنا من غيرها. ومثلنا مع هذه الموضوعات مثل أناس أجانب فى بلد غريب. يبدو لهم كل شئ مريباً، وهم فى خطر كل لحظة خوفاً من أن ينتهكوا قوانين وعادات الناس الذين يعيشون معهم. ونحن لا نعرف الى أى مدى يتعين منطقياً أن نشق فى مناهجنا الاستدلالية الشائعة فى مثل هذا الموضوع، لأننا لا نستطيع تفسيرها حتى فى الحياة العامة وفى ذلك الميدان الملائم لها بشكل خاص ، ذلك أن الغريزة أو الضرورة توجهنا تماماً فى استخدامهما" (٧٢).

ولذلك فإن هيوم يرى صحة موقف سيموندس الحكيم الذى سأله هيرو- طبقاً للقصة الشهيرة:

ماذا كان الله ؟

فطلب يوماً ليفكر فى المسألة، وبعد انتهاء اليوم طلب يومين آخرين وأخذ يطيل بهذا الأسلوب دون أن يورد له تعريفاً أو وصفاً.

واستناداً لهذا الموقف يقول هيوم:

"إن هذا الموضوع يقع بعيدا جدا عن متناول قدراتي" (٧٣).

وطالما أن هذا الموضوع يخرج عن نطاق قدرات العقل الإنساني، فلا يمكن أن يثبت أو ينفي شيئا يتعلق بوجود الله أو عدم وجوده، لأن العقل يمكنه أن يقدم أزواجا متناقضة من البراهين "ليس لواحد منها وزن أكبر من الآخر" (٧٤)؛ ولذا فإن هيوم يفند جميع أدلة العقل المحض القبلية والبعدية على وجود الله ويتابعه كنط في ذلك، ولنبدأ هذه المرة بعرض موجز لنقد هيوم لتلك الحجج، ثم نتبعها بنقد كنط لها مبينين أوجه التقائه مع هيوم.

• نقد هيوم لأدلة وجود الله:

بدأ هيوم بنقد الدليل القبلى على وجود الله على لسان كلينثيز، الذى اعتبر أن الدليل الوحيد على وجود الله ينبغى أن يكون دليلا بعديا. وقد وافق فيلون على رفض الدليل القبلى، لكنه رفض الدليل البعدى الذى قدمه كلينثيز (٧٥). فلقد انتقد هيوم الدليل القبلى عن واجب الوجود، لأنه "لو أن إنسانا تجرد من كل شيء يعرفه أو يراه لعجز تماما عن أن يعين -استنادا إلى أفكاره الخاصة فحسب - الصورة التى عليها العالم، أو أن يؤثر بالتفضيل وضعا للأشياء أو حالة لها على وضع أو حالة أخرى، وإذا لم يكن شيء مما يتصوره بوضوح مستحيلا أو مشتملا على تناقض فإن كل صورة واهمة فى مخيلته تكون على منزلة مماثلة لمنزلة الأخرى، ولن يكون فى مقدوره أن يبين أى سبب صحيح لكونه يتبع فكرة أو مذهباً ويقصى فكرة أو مذهباً آخر وكلاهما يستوى فى الإمكان. ثم بعد أن يفتح عينيه ويتأمل العالم كما هو فى الواقع يحدو من المستحيل عليه فى البدء أن يبين علة أى حادثة وبالتالي يستحيل عليه أن يبين علة الأشياء جميعا أو العالم. وفى وسعه أن يدير مخيلته، وفى وسعها أن تمده يتنوع لامتناه من التقارير والتصورات، وكلها ممكنة، ولكن لكونها تستوى فى الإمكان، فإنه لن يتمكن مطلقا أن يقدم من عند نفسه تفسيراً لتفضيله واحدا منها على سائرهما. فى وسع التجربة وحدها أن تظهره على العلة الحقيقة لأى ظاهرة" (٧٦). والتجربة لاتقدم لنا أى انطباع ضرورى عن

موجود واجب الوجود. والمسئول عن فكرة الموجود الضروري هو الخيال الذى يمد معرفتنا التجريبية عن بعض الصفات مثل القدرة والحكمة والعلم الى غير نهاية، ويتخيل أنها موجودة في كائن كامل هو الله^(٧٧). لكن الخيال قادر أيضا على سلب الوجود عن الموجود أيا كان، ثم إننا إذا فرضنا هذا الموجود فماذا لا يكون بدلا من الله، هو المادة بصفات المعروفة أكثر والجديرة بتفسير الوجود؟ فإن أصحاب الدليل القبلى إذا كانوا يزعمون إمكان معرفة واجب الوجود قبلها بوصفة علة لهذا الكون "فإننا نستطيع أن نعرف قبلها أن المادة يمكن أن تشتمل فى الأصل فى ذاتها على نبع النظام أو مصدره..^(٧٨) إذن فالإمكان المتعادل وارد فى كلا الفرضين ومن هنا فلا يلزم أحدهما دون الآخر، وفكرة الواجب لا تنتقل من الإمكان الى الوجود إلا إذا كان ثمة تجربة.

وبعد تنفيذ هيوم للدليل القبلى، يقوم بتنفيذ الأدلة البعدية، وأشهر تلك الأدلة هو دليل العلل الغائية أو التصميم الذى يقوم على المماثلة بين الكون وبين آلة اصطناعية « وملخص هذا الدليل كما جاء على لسان كلينثيز^(٧٩):

"انظر حول العالم ، تأمله برمته، وتأمل كل جزء فيه، تجده ليس إلا آلة عظيمة مقسمة إلى عدد لامتناه من آلات أصغر تتيح بدورها تقسيمات أخرى إلى درجة تتخطى ما يستطيع الحواس والملكات البشرية أن تتبعه وتفسره. وهذه الآلات المتنوعة جميعا - بل وأدق أجزائها أيضا - منظمة فيما بينها بدقة تفتن من الإعجاب كل من قيض له تأملها. إن التوافق العجيب بين الوسائل والغايات فى جوانب الطبيعة جميعها يشبه فى دقته ثمرات الابتداع والتدبير والفكر والحكمة والذكاء الإنسانية وإن كان يفوقها. وعلى ذلك فما دامت المعلومات تتشابه فيما بينها، فنحن نتأدى - طبقا لقواعد التمثيل جميعا- إلى الاستدلال على أن العلل أيضا تتشابه، وأن صانع الطبيعة يشبه الى حد ما ذهن البشر، وأن كان مزودا بمكات أوسع تتناسب مع جلال العمل

الذى أنجزه. بهذه الحجة البعدية - وبهذه الحجة وحدها - نبرهن فى الوقت نفسه على وجود الله وعلى مشابهته لعقل وذكاء الإنسان^(٨٠).

ويرفض هيوم على لسان فيلون المماثلة التى يقيمها هذا الدليل بين الكون وبين آلة من صنع الإنسان^(٨١)؛ لأن من غير المنطقى أن يكون ثمة تشابه بين جزء محدود للغاية وناجم عن علة محدودة وبين ذلك الكل العظيم الذى لا نعرف أصلا هل تبقى طبيعته واحدة فى جميع أجزائه أم لا؟ يقول هيوم على لسان فيلون:

"لقد انكشف جزء صغير من هذا النظام لنا فى فترة قصيرة جدا من الزمن انكشافا ناقصا، فهل من المشروع لنا بناء على ذلك أن يقول قولاً قاطعاً فيما يتعلق بأصل الكل؟ نتيجة رائعة، ليس للحجارة والخشب والآجر والحديد والنحاس فى هذا الزمن فى هذه الكرة الدقيقة من الأرض - نظام أو ترتيب بغير الفن والإبداع الإنسانى. وبناء عليه لم يكن فى وسع العالم أصلا أن يصل الى نظامه وترتيبه إلا بما يشبه الفن الإنسانى، لكن أليكون جزء من الطبيعة قاعدة لجزء آخر منها شاسع جداً؟ أليكون قاعدة للكل؟ أليكون جزء صغير جداً قاعدة للعالم" هل الطبيعة فى إحدى الحالات قاعدة معينة للطبيعة فى حالة أخرى فى اختلافها عن الأولى^(٨٢).

لاحظ أن هذا النقد ينسحب بالضرورة على القاعدة المنهجية التى يقوم عليها العلم الحديث؛ ومن ثم فإنه لا يرفض هذا الأساس فقط للاستدلال على وجود الله، وإنما كذلك يرفض - دون أن يدرك - الأساس الذى يستخدمه العلم الحديث. ولذا فإنه نقد خطير عليه كثير من التحفظات.

وفضلاً عن ذلك فإن هيوم لا يقبل هذا الاستدلال لأنه غير مستند الى خبرة أو تجربة^(٨٣). يقول:

"يتطلب هذا الاستدلال أن تكون لنا تجربة عن أصل العوالم، ولا يكفي أننا قد رأينا سفناً ومدناً تتشأ من الفن والابتكار الإنساني" (٨٤).

لكن لنفرض أن ذلك التشابه قائم، أفلا يمكننا التلاعب به واستغلاله ما شاء لنا الهوى؟

هذا بالضبط ما يفعله هيوم، فنحن نستطيع أن نستدل بما فى الكون من نقص على أن الإله متناه (سبحانه) مثل الصانع البشرى، أو يمكن أن نخلص منه الى وجود إله يحل لنا أن نسأل عن علته، أى إله ناقص مثله مثل الصانع الذى يلقى مقاومات، بل ربما جازلنا أن نفترض جماعة من الآلهة؛ لأن صنع ذلك العالم يمكن أن يكون مرده إلى تعاون بينهما، أو أنه إله جسمى يعمل بيديه. ويسعنا أخيراً أن نمد منهج كايثيز فى المشابهة فإذا شَبهنا الكون بالجسم الحسى، أمكن تصور الله نفساً كليه أو قوة نامية كالقوة التى تحدث النظام فى النبات بلا وعى أو قصد. (٨٥)

أما دليل المحرك الأول، فلا موجب إطلاقاً لانتباز المذهب المادى؛ إذ مهما زعم اللاهوتيون، فإن الحركة يمكن أن تبدأ بدون عامل إرادى بالثقل أو الكهرباء مثلاً (٨٦)؛ حيث يصح أن تكون نوعاً من فعل التوليد داخل الطبيعة ذاتها (٨٧).

• نقد كمنط لأدلة وجود الله:

تلك كانت انتقادات هيوم لبراهين وجود الله، وإذا ما انتقلنا الى كمنط، فإن أول وجه شبه ينبغى أن يسترعى انتباهنا هو أن كمنط كان فى المراحل الأولى من تطوره الفكرى يؤمن ببعض هذه الأدلة، ثم تطور به الحال إلى الإبقاء على دليل واحد، ولكن انتهى به المطاف - تحت تأثير هيوم - إلى تفنيد كل الأدلة النظرية على وجود الله. أقول إذن: إن أول وجه تشابه بينهما هو "تفنيد البراهين النظرية على وجود

الله". ولم يتوقف التشابه عند هذا الحد بل تعداه الى اتفاق تام فى معظم المرتكزات التى استند إليها الاثنان فى تنفيذاتها. ومن هذه المرتكزات - كما سنرى - عدم وجود تجربة عن خلق الكون، عدم جواز الانتقال من الفكر إلى الوجود إلا إذا كان ثمة حدس حسى، عدم مشروعية تطبيق قانون العلية على ما وراء الواقع التجريبي، رفض المشابهة بين الابتكار الإنسانى وعملية الخلق؛ لغياب المماثلة التامة بين الجانبين، ولما يترتب على عملية المشابهة من نتائج غير مرضية عن طبيعة الله.

ويبدأ كمنط بنقد الدليل الانطولوجى القبلى؛ لأنه يشكل الأساس للأدلة البعدية: الدليل الكسمولوجى والدليل اللاهوتى الطبيعى^(٨٨).

ويستنتج هذا الدليل وجود علة أعلى من مجرد التحليل القبلى للتصورات ويقوم على القياس التالى:

ما يحوز كل المحمولات الممكنة (أى الكائن الكامل) يحوز أيضا محمول الوجود..

ومثال العقل يحوز كل المحمولات الممكنة (هو الكائن الكامل).. إذن الكائن الكامل موجود.

أو بعبارة أخرى: إن تصور كائن كامل غير موجود-يوقع فى التناقض. ويقوم هذا القياس فى الحقيقة على مقدمتين غير صالحتين للاستدلال، فالمقدمة الكبرى إما أن تكون تحصيل حاصل إذ تعنى: كل موجود يحوز كل المحمولات الممكنة فهو موجود وبالتالي فهى لاتؤدى لاستنتاج أى شىء.

وإما أن تكون تحليلية وتعنى: أن الوجود صفة من صفات الكامل وهنا يتعين عليها أن تثبت أن الوجود صفة محمول، لكن تدل كل أحكام التجربة على أن الوجود "حامل" للصفات وليس "المحمول" أى أنه لايزيد فى المحمولات، لأنه هو أصلا "موضوع". فحكم من نوع: "هذه الطاولة صفراء" لايقول أن

الطاولة لها صفة الوجود وصفة الاصفرار، بل على العكس إن الوجود يلزم أن يكون متضمنا في مفهوم الطاولة حتى يمكن أن أحمل عليها الاصفرار بالإضافة الى ذلك أن إلغاء وجود الطاولة لا يوقع في تناقض؛ لأنه إلغاء للموضوعات والمحمول معا، أى إنه إلغاء للحكم نفسه، وهكذا عندما يقول: إن فكرة الكائن الكامل تتضمن وجوده نضع أنفسنا أمام واحد من أمرين: إما نقصد وجود الكائن الكامل فى عقلنا وحسب.. وهنا يظل الكائن الكامل مجرد فكرة « وإما أننا نعنى بذلك وجوده وجودا مستقلا عنا، وفى هذا الحالة نصادر على المطلوب. هذا فيما يتعلق بالمقدمة الكبرى، أما المقدمة الصغرى، فهي ليست صحيحة إلا إذا كانت تعنى مجرد مبدأ صورى ومجرد إمكان منطقي، وهي لا تتضمن ما يثبت واقعية فكرة الكائن الكامل؛ لأنه لا يوجد لها ما صدقات فى الواقع، والانتقال من الفكر الى الوجود، من فكرة الكمال إلى وجود الكائن الكامل وجودا واقعيًا، يستلزم حدسا أو تجربة، وليس الله موضوع تجربة^(٨٩). هنا يلتقى كمنطوق تماما مع هيوم، إذ هذا الأخير سبق له تفنيد الدليل القبلى على وجود الله اعتمادا على عدم وجود حدس حسي عن الله يجيز لنا الانتقال من الفكر إلى الوجود، أو بعبارة أخرى: عدم وجود تجربة عن أصل العالم تجيز الانتقال من الممكن إلى الواجب.

ثم ينتقل كمنطوق إلى بيان امتناع الدليل الكوسمولوجي على وجود، فيبين إنه يقوم على القياس الآتي:

إذا وجد شيء حادث، فيجب أن يوجد شيء واجب وجوبا مطلقا..

والحال إنى أنا نفسى أوجد على الأقل كموجود حادث

إذن يوجد كائن واجب وجوبا مطلقاً^(٩٠).

ويبدو فساد هذا القياس من أن اشتراط الحادث لسبب إنما هو مبدأ مسلم به فى حدود التجربة فحسب، والمقدمة الكبرى - بإطلاقها من حدود التجربة - تصبح غير يقينية. ثم إن القياس يثبت فى كل مرة الوجوب المطلق فقط، ومن هنا يستلزم قياسا آخر ينقله من فكرة

الوجوب المطلق إلى إثبات الوجود الواجب، أى أنه يعود إلى قياس الدليل الانطولوجى الذى قد ثبت فساده^(٩١). وهنا أيضا نلاحظ تشابه كمنط مع هيوم فى النقطة الأخيرة، أما النقطة الأولى وهى أن مبدأ العلية يصدق فقط فى نطاق عالم الظواهر فإن هيوم أيضا قد أشار إلى شيء من هذا القبيل عندما قال بأننا "لا نعرف إلى أى مدى يتعين منطقيا أن نشق فى مناهجنا الاستدلالية الشائعة فى مثل هذا الموضوع"^(٩٢)؛ حيث أن مبادئ وقوانين عالم الواقع لا تنطبق على عالم ما وراء الواقع^(٩٣).

أما الدليل اللاهوتى الطبيعى فمفاده أن كل مانراه فى العالم منظم بموجب غايات معينة، إذن العالم من صنع كائن حكيم أو أكثر ويستلزم هذا قياسا آخر حتى يكتمل، هو عندما تتوافق أهداف مختلفة فى غاية واحدة فلا بد من أن يكون الكائن الحكيم الذى نظمها وربتها واحداً، الواقع أنه - قياسا على ما نعرف - لا بد من أن يؤدى التنظيم والترتيب الذى نشهده فى العالم إلى غاية واحدة، إذن الكائن الكلى الحكمة صانع هذا النظام لا بد أن يكون واحداً^(٩٤).

من الواضح أن هذا الدليل يعتمد على قياس المماثلة^(٩٥) الذى عرضه هيوم فى المحاورات على لسان كلينثيز، ثم انتقده على لسان فيلون، ويوجه كمنط إلى هذا الدليل الانتقادات الهيومية نفسها، حيث يرى عدم وجود أساس لهذا الدليل من حيث أنه يعتمد على المماثلة، لأنه عندئذ يفترض معرفتنا بطبيعة أكثر الكائنات كمالات، وهو الأمر الذى ينكره كمنط وهيوم لأن معرفة طبيعة الله أمر يند عن قدرات العقل الإنسانى. ثم يتشابه كمنط مع هيوم، عندما يقول: إنه لكى نثبت أن للعالم المحسوس علة أولى، يلزم أن نثبت أولا أن هذا العالم غير قادر بذاته على إيجاد النظام والاتساق من داخله دون قوة خارجية، لكن ليس هناك دليل حاسم على هذا، فمن الجائز أن يكون العالم مشتملا فى الأصل فى ذاته على نبع النظام. ثم أن ضرورة التماثل بين العلة

والمعلول على فرض وجودها فى القياس الوارد، تؤدى إلى حتمية الاستدلال من جوانب بالنقص الموجودة فى هذا العالم على أن خالقه متناه. لكن القائلين بهذا الدليل يزعمون مع ذلك أنهم يستنتجون منه الكائن الكامل، مع أنه لا يدل - على فرض صحته - إلا على وجود صانع للعالم فحسب لا على وجود كائن كامل الأوصاف، ومن ثم فإن هذا الدليل يستلزم الدليل الكوسمولوجى الذى يستلزم بدوره الدليل الانطولوجى، وبالتالي فإنه يتعرض لكل التقنيات التى تعرض لها من قبل هذان الدليلان^(٩٦).

الفصل السابع

النفس الإنسانية

أدلة الفناء .. وأدلة الخلود

■ نقد خلود النفس :

رغم اختلاف كمنط عن هوم فى معالجة موضوع "النفس الإنسانية" من الناحية الشككية، فإنه يتفق معه فى مضمون تلك المعالجة، حيث يستند الى الأساس نفسه الذى استند إليه هوم فى تنفيذ القول بجوهرية النفس وبساطتها وخلودها، كما أنه قد أنتهى الى النتيجة نفسها التى انتهى إليها هوم، من أن العقل النظرى عاجز عن تقديم براهين محكمة على جوهرية النفس. وإذا كانت توجد بينهما بعض الاختلافات التى تأتى هنا أو هناك، فإنها لا تؤثر مطلقاً على اتفاقهما الجوهرى حول أسس المعالجة ونتائجها.

وإذا ما بدأنا بهيوم، فإننا نجد أنه يـدشن تحليلاته بالكشف عن المقدمة الأولى التى بنى عليها الميتافيزيقيون أوهامهم حول النفس الإنسانية، والتى تعتبر نقطة الانطلاق بالنسبة لكل براهينهم. وقد وجد أنها تتمثل فى "خبرة الشعور بالذات"، فالإنسان يشعر دائماً بذاته أو نفسه شعوراً لا يشوبه أدنى شك، وهذا الشعور ليس بحاجة الى دليل أو برهان؛ لأن النفس التى يشعر بها المرء هى أساس كل إحساس أو إدراك أو انفعال أو عاطفة. فهى النواة التى تتعاقب عليها كل تلك الحالات المتغيرة، لذا فلا يمكن الشك فى وجودها لأنه لو حدث مثل هذا الشك لما كان هناك شئ يمكن أن يحكم بأنه يقينى، فهى أكثر الأشياء التى تدخل فى حيز يقيننا، لأنها أقرب الأشياء إلينا. ولا يكتفى هؤلاء الميتافيزيقيون بالتأكيد على وجودها، بل يتحدثون أيضاً عن طبيعتها، فهى عندهم ذات هوية تامة وهذه الهوية بسيطة، ومن هنا يحكمون بخلودها. يقول هوم :

"يوجد بعض الفلاسفة الذين يتخيلون أننا نشعر شعوراً قوياً في كل لحظة بما يطلق عليه ذواتنا، ذلك أننا نشعر بوجودها واستمرارها في الوجود، ويتخيلون أننا متأكدون تأكيداً لا يحتاج إلى بينة البرهان من هويتها الكاملة وبساطتها " . (١٧)

ولا يختلف كمنظور عن هيويم في تأكيده على أن خبرة الشعور بالذات أو "الأنا أفكر" هي المقدمة التي يبنى عليها علم النفس العقلي، والتي منها يستنبط الميتافيزيقيون كل النتائج المتعلقة بجوهرية النفس وبساطتها وخلودها، يقول كمنظور بعد إيراد بعض الاستدلالات :

"أمامنا إذن علم مزعوم مبني على هذه القضية الوحيدة (أنا أفكر)." (١٨) وفي نص تال يؤكد هذا المعنى فيقول:

"(أنا أفكر) هو إذن نص علم النفس العقلي الوحيد الذي يجب أن تستمد منه كل حكمتها" (١٩).

إذن فممنشأ أو هام الميتافيزيقيين المتعلقة بعلم النفس العقلي، هو "الأنا أفكر" بلغة كمنظور، أو خبرة "الشعور بالذات" بلغة هيويم، ومن هذه الخبرة يصعدون إلى كل أحكامهم المتعلقة بجوهرية النفس وبساطتها، وخلودها.

ولقد ركز كل من هيويم وكمنظور معظم تحليلاتهما الفلسفية على نقد جوهرية النفس أكثر من تركيزهما على نقد فكرة البساطة والخلود.

وفي ظني أن هذا مسلك منطقي تماماً في سياق نقدهما لأن فكرة الجوهرية هي أساس الحكم ببساطة النفس، وبساطة النفس بدورها أساس الحكم بخلودها. فإذا ثبت عدم جوهريتها تصدع على الفور الإيمان ببساطتها، وبالتالي تلاشى الأمل في خلودها. فلكي أقول عن شيء ما إنه جوهر بسيط يلزم أولاً أن يكون جوهرًا، ولكي أحكم بخلود النفس يتحتم قبلًا أن تكون بسيطة غير مركبة لأن المركب يفنى بتحليل أجزائه، أما البسيط فهو ما ليس له أجزاء وبالتالي لا يتحلل ، أي لا يفنى. وربما يدل النص المقتبس أعلاه

من هيوم، على أنه على وعى بترابط هذه المفاهيم وانباء كل منها على الآخر. أما كنط فيتضح وعيه التام بهذا الانبناء والترابط عندما يقول:

"يعطى وصف النفس بأنها جوهر - من حيث هو موضوع للحس الباطن فقط - تصور اللامادية، ومن حيث هو جوهر بسيط فإنه يعطى اللافساد، ومن حيث هو جوهر عقلي فإن هويته تعطى تصور الشخصية، وهذه العناصر الثلاثة مجتمعة تعطى تصور الروحانية، وعلاقة النفس بالموضوعات في المكان تعطى تصور التعامل مع الأجسام؛ فهي تمثل إذن الجوهر المفكر بوصفه مبدأ للحياة في المادة، أي كنفس (anima) وكمبدأ للحياة بعامّة، ومبدأ الحياة وهو في إطار حدود الروحانية يعطى: الخلود. وينشأ عن ذلك أربع مغالطات يقع فيها علم النفس الترنستندتالي الذي يعد خطأ بمثابة علم للعقل المحض يعالج طبيعة ماهيتنا المفكرة" (١٠٠).

وإذا ما انتقلنا الى الأساس الذي يستند اليه كل من هيوم وكنط في تنفيذ القول بجوهرية النفس فإننا سنجد أنه أساس واحد لا يختلف من هيوم الى كنط ولا من كنط الى هيوم، إذ يرى الاثنان أن وجود الجوهر يستلزم وجود حدس حسي ثابت دائم، وهذا ما لا يمكن العثور عليه لأن كل حدوسنا متغيرة متعاقبة لا تثبت على حال واحد، ومن ثم فإن "الأنا أفكر" أو الشعور بالذات لا يدل على جوهرية النفس لعدم وجود حدس حسي يمكن اعتباره أساساً لها.

والدليل على هذا هو نصوص كنط وهيوم. فبالنسبة لكنط فإن صفوة نقده لعلم النفس العقلي تتمثل - كما يشير عبد الرحمن بدوي (١٠١) - في أن الفكر بوجه عام لا يكفي لمعرفة موضوع ما، بل لابد من الحدس الذي ينطبق عليه هذا الفكر. والمرء حين يقول "أنا أفكر" فإنه يعبر فقط عن الشرط العام الذي تخضع له كل تصوراتّه. ولا بد له - كي يعرف نفسه - من حدس باطن يزوده بمادة ذلك الشكل العام الحاوي للفكر. وعلى هذا فإن المرء لا يستطيع بتحليل الفكر بوجه عام أن ينسب الى "الأنا" صفات مثل الجوهرية، البساطة،

الهوية الشخصية؛ لأن هذه النسبة تفترض تركيباً يظل عديم القيمة والمعنى إن لم يوجد حدس. يؤكد هذا القول كنط:

"حتى يمكن لهذا المفهوم المسمى جوهر أن يدل على موضوع يمكن أن يعطى - كى يصير معرفة، يجب أن يكون ثمة حدس دائم فى الأساس بوصفة شرطاً لآبد منه للواقع الموضوعى. لكل مفهوم، أعنى ما به وحده يعطى الموضوع وفى الواقع أنه ليس لدينا أى شيء دائم فى الحدس الباطن؛ لأن الأنا هو مجرد وعى بتفكيرى. وإذا ما اقتصرنا على التفكير وحده فإنه سيظل ينقصنا الشرط الضرورى لكى نطبق على ذاتنا ككائن مفكر مفهوم الجوهر، أعنى مفهوم موضوع يقوم بنفسه، وستتبدد كليا بساطة الجوهر المربوطة به مع الواقع الموضوعى لهذا المفهوم لكى تتحول الى وحدة محض منطقية وكيفية الوعى الذاتى فى التفكير بعامة، سواء كان الموضوع مركباً أو غير مركب" (١٠٢).

ولو دققنا النظر فى هذا النص لوجدنا أنه قد استند الى مبدأ يسرى فى النقد كله، هذا المبدأ هو أن الفكر لا يكفى بصفة عامة من أجل معرفة أى موضوع، وإنما لآبد من حدس حسى ينطبق عليه هذا الفكر. ولاشك أن هذا المبدأ هيوى تماماً؛ لأن هيوى الذى أكد على حتمية وجود حدس أو انطباع لكى أحكم بجوهرية النفس.

ولقد اعتبر كنط "الأنا أفكر" ضرورياً لقيام المعرفة « فهى ليست موضوعاً، وإنما شرط منطقى للمعرفة، أو هى "مجرد وظائف منطقية لا تعطى الفكر أى معرفة بموضوع، ومن ثم لاتجعلنى أعرف نفسى كموضوع" (١٠٣).

وإذا مارجعنا الى هيوى فإننا سنجد تفنيده لجوهرية النفس لا يختلف من حيث الأساس عن تفنيد كنط لها، حيث يعتبر أن أية فكرة حقيقية لآبد أن تنشأ عن انطباع، فإذا كان كنط يقول:

"أنا لا أعرف أى موضوع بمجرد أنى أفكر، بل على العكس، لا يمكننى أن أعرف أى موضوع إلا بتعيين حدس معطى" (١٠٤).

فإن هيوم كان قد سبق له القول:

"لابد لكل فكرة حقيقية أن تنشأ عن انطباع حسى واحد معين" (١٠٥).
وإذا كان كنط يقول:

"إن تحليل وعى بذاتى فى التفكير بعامة لا يقدم لى أى معرفة بـ(ذاتى) كموضوع" (١٠٦).

فإن هيوم قال من قبل :

"لا أستطيع أبداً أن أمسك بـ (ذاتى) فى أى وقت.."(١٠٧).

نزيد هذا الأمر تفصيلاً، فنقول إن هيوم - مثله مثل كنط - يفند القول بجوهرية النفس على أساس أن وجود الجوهر يستلزم وجود حدس ثابت دائم، وإذا لم يوجد هذا الحدس لصار القول بجوهرية النفس خلوا من كل معنى.

ويطرح هيوم رأيه فى شكل سؤال استنكارى قائلاً:

"من أى انطباع أمكن لهذه الفكرة أن تأتى ؟" (١٠٨).

ويجيب بقوله:

"إنه محال علينا أن نجيب عن هذا السؤال بغير الوقوع فى تناقض ظاهر وسخيف، ومع ذلك فهو سؤال لابد من الإجابة عنه، فلا محيص لنا عن ذلك إذا أردنا أن نجعل فكرة النفس واضحة مفهومة، فلا بد لكل فكرة حقيقية أن تنشأ عن انطباع حسى واحد معين، لكن النفس أو الذات الشخصية ليست انطباعاً بذاته من الانطباعات الحسية، بل هى ذلك الشيء الذى يفترض فيه أنه المرجع الذى تستند اليه انطباعاتنا وأفكارنا على اختلافها، ذلك لأنه لو كانت فكرة النفس قد نشأت عن انطباع واحد معين للزم أن يظل ذلك الانطباع على حاله دائماً لا يتغير إبان فترة حياتنا كلها لأن المفروض فى النفس أن يكون وجودها قائماً على هذا النحو، لكن ليس هناك انطباع واحد

متصف بالدوام وعدم التغير؛ فالألم واللذة، والحزن والسرور، والعواطف والاحساسات، كلها يتبع بعضها بعضا، ويستحيل عليها أبدا أن يتحقق لها الوجود كلها دفعة واحدة، وإذن فلا يمكن لفكرة النفس أن تستمد من أحد هذه الانطباعات أو من غيرها، وبالتالي فليس هناك فكرة كهذه^(١٠٩).

ثمة أمور عدة جديرة بالملاحظة والتنويه في هذا النص بالغ الأهمية:
أولها : يشير هيوم صراحة في مطلع النص الى أن الحديث عن النفس يؤدي الى الوقوع في "تناقض ظاهر وسخيف"، وتكشف هذه الإشارة بوضوح عن وعى هيوم بأن مجاوزة عالم الظواهر، عالم التجربة الممكنة، لا بد أن يسفر عن السقوط في النقيض. وربما لا يختلف معنى أحد في أن رأى هيوم هذا يمثل جوهر النقد الكنطي الذى يؤكد على أن العقل الإنسانى مقيد بعالم الظواهر، وإذا ما تجاوزه الى عالم الشيء فى ذاته (الذى يشتمل على الموضوعات المفارقة ومنها النفس) فإنه سيقع فى متناقضات، وعندئذ ينهار النقد كله، لأنه لو جاز مثل هذا المسلك، واستطعنا من واقعة التفكير أن نستنبط الطبيعة الجوهرية للأنا إذن لانهدمت النقدية عن آخرها^(١١٠).

ثانيها: إن تأكيد هيوم على عدم وجود انطباع واحد دائم يعتبر أصلا لفكرة النفس، ومن ثم لا يوجد أساس متين للقول بجوهريتها - أقول إن تأكيد هيوم هذا هو نفسه الذى نص عليه كنط عندما قال إن الذات "لا تنطبق عليها مقولة الجوهر التى تفترض حدسا معطى دائما، وبالتالي لا يمكن لهذه الذات أن تعرف"^(١١١). كما أن قول كنط: "ليس لدينا فى الحدس الباطن أى شيء دائم"^(١١٢). يتشابه تمام التشابه مع قول هيوم : "ليس هناك انطباع واحد متصف بالدوام وعدم التغير"^(١١٣).

ثالثها: ألا يعنى قول هيوم إن "الذات ليست انطبعا بذاته من الانطباعات الحسية، بل هى ذلك الشيء الذى يفترض فيه أنه المرجع الذى تستند إليه انطباعاتنا وأفكارنا..."^(١١٤) - ألا يعنى هذا أنه يعتبر الذات شرطا للانطباعات والأفكار، أى شرطا للمعرفة، وبالتالي فإن كنط يتشابه معه عندما

يرى أن "الشعور بالذات فكرة لا تشير إلى كائن موجود هو نفسى وإنما فكرة تعبر عن الشرط الضروري لحصول المعرفة..فموضوعات المعرفة محتاجة الى ذات تعرف تلك الموضوعات".^(١١٥) ومن هنا فإن كنط يقول: "نرى بسهولة أن هذا المفهوم (أى الأنا أفكر) هو الحامل vehicle لكل المفاهيم بعامة"^(١١٦).

ولا خلاف فى أن كنط وهيوم بتصديعهما للأسس البرهانية التى ينهض عليها الاعتقاد بجوهرية النفس قد حسما مقدما مسألة بساطة النفس؛ لأنه إذا لم تكن النفس جوهرًا لا يمكن القول عنها أنها بسيطة، فلكى يقال عن شيء ما أنه جوهر بسيط يلزم أولاً أن يكون جوهرًا.

وإذا لم تكن النفس جوهرية، وبالتالي ليست بسيطة، فإنها منطقياً ليست خالدة لأن الخلود مقترن بالبساطة اقترانا لا ينفصم عدما وجودا فلا يخلد إلا البسيط إذ أنه ليس أجزاء ومن ثم لا يتحلل..لا يفتى. فالنفس التى هى ليست بجوهر عند كنط وهيوم لا يمكن القول عنها أنها بسيطة، فهى لاتعدو أن تكون عند كنط - كما سبق بيانه: "مجرد وظائف منطقية.." ^(١١٧)، كما أنها لاتعدو أن تكون عند هيوم: "حزمة أو مجموعة من الإدراكات يعقب بعضها بعضا فى سرعة هائلة لا يمكن تصورها، وهى فى حركة وتدفق لا ينقطعان. فالعقل أشبه ما يكون بالمرسح تتعاقب عليه الإدراكات المختلفة تعاقبا سريعا واحدا فى أثر واحد، وهى لا تفتأ فى تعاقبها السريع يختلط بعضها ببعض لتتكون منها تركيبات لا نهاية لاختلافها ولاحد لصنوفها وأوضاعها، حتى لنستطيع أن نجزم بأن (الذات) لا تكون ذاتا واحدة بسيطة مدى لحظة واحدة من زمن، كلا ولا هى تؤلف (هوية واحدة) تجمع العناصر المختلفة..على أن تشبيهنا العقل بالمرسح لا ينبغى أن يضللنا، إذ ليس العقل إلا الإدراكات المتوالية، دون أن يكون لهذه الإدراكات مكان لظهورها" ^(١١٨).

ولا أدل على ارتباط فكرتى جوهرية النفس وبساطتها بفكرة الخلود عند هيوم، من أنه يفند القول بالخلود فى السياق نفسه الذى يفند فيه فكرتى

الجوهرية والبساطة، وينطلق في هذه التفنيدات - مثله مثل كنط - من منطلق واحد فقط، وهو عدم وجود حدس حسى يتضمن الجوهرية والبساطة والديمومة. يقول هيوم:

"إننى لا أستطيع أبداً أن أمسك بـ(ذاتى) فى أى وقت بغير إدراك ما، كما لا أستطيع أبداً أن أرى شيئاً على الإطلاق فيما عدا ذلك الإدراك، حتى إذا ما أزيلت إدراكتى لفترة من الزمن كما يحدث فى حالة من النعاس العميق، فإننى أكون طوال تلك الفترة غير حاس بـ(ذاتى) حتى ليتمكن أن يقال عنى بحق أنى ليست موجوداً، فإذا ما أزيلت كل إدراكتى بالموت بحيث يمتنع على التفكير والحس والرؤية والحب والكراهية بعد تحلل جسدى، فإننى عندئذ أكون فى حالة من عدم التام، فلست أتصور ماذا يطلب غير هذا ليتحقق انعدامى انعداماً كاملاً ٤" (١١٩).

ويخلص كنط الى النتيجة نفسها تقريباً عندما يشير الى أنه لا يمكن "أبداً معرفة الذات بوصفها موضوع الحس الباطن إلا بواسطة الظواهر التى تكون حالة من حالات الذات الباطنة، فى حين أن ماهيتها فى ذاتها وهى أساس هذه الظواهر تكون غير معلومة" (١٢٠) وكما نلاحظ فإن هيوم إذا كان لا يستطيع أبداً أن يمسك بـ (ذاته) فى أى وقت بغير إدراك فإن كنط أيضاً لا يمكنه أبداً معرفة الذات.. إلا بواسطة الظواهر التى تكون حالة من حالات الذات الباطنة.

وإذا كان هيوم فى النصف الأخير من النص السابق يتحدث عن أن الموت هو "عدم تام" فإن كنط أيضاً يتحدث عن "أن موت الانسان هو نهاية كل تجربة بالنسبة إلى النفس أو الذات موضوع التجربة". (١٢١)

ويؤكد هيوم هذا الرأى فى مقاله "عن خلود النفس" المنشور ضمن كتابه المعنون بـ "مقالات غير منشورة" حيث يتساءل تسأولاً استنكارياً عليه مسحة من الاستغراب:

"بأى البراهين أو الاستدلالات يمكن أن نثبت حالة الوجود لم يشاهدها أحد ولا تماثل بأى شكل أية حالة سبق رؤيتها؟" (١٢٢).

من الواضح هنا أن هيوم يستبعد وجود براهين أو استدلالات مقنعة على خلود النفس كما يستبعد وجود تجربة إنسانية تثبت الحياة المستقبلية. وهذا نفسه هو ما أكد عليه كنط عند ما قال فى "المقدمات" "إنه فعلا لأمر غريب جدا أن ينزلق الميتافيزيقيون دائما من غير اكتراث إلى القول بمبدأ دوام الجوهر، ولا يحاولون أبداً أن يعطوا لنا أى دليل على ذلك، وهذا بلا شك لأنهم حين يتناولون بالبحث معنى الجوهر فإن كل وسائل الإثبات تنقصهم تماماً" (١٢٣)، "إن التجربة لا يمكن أبداً أن تتابع بعيدا عن هذه الأجسام (الجواهر) فى كل تحولاتها وتحليلاتها لكى تجد فيها المادة التى لا تخضع لعملية رد أخرى" (١٢٤)، "لا يمكن إثبات دوام الذات (= النفس) إلا بالنظر الى حياة الإنسان، لا بالنظر إلى الزمان الذى يعقب الموت" (١٢٥)؛ لأن هذا الزمان لاخبرة لنا به؛ فـ "قانون دوام الجوهر لاقيمة له إلا بالنظر إلى التجربة، وبالتالي فلا يمكن أن تكون له قيمة إلا بالنسبة إلى الأشياء من حيث أنها يجب أن تعرف فى التجربة وأن تتحدد وترتبط مع غيرها فى التجربة أيضا، لا بالنسبة الى الأشياء بوصفها مستقلة عن كل تجربة ممكنة، ولا بالتالى بالنسبة الى النفس بعد الموت"، (١٢٦) وخلاصة الأمر كما يقول كنط فى "نقد العقل المحض": "إنه لا يمكن لنا أن نعرف شيئا - بأى طريقة - عن قوام النفس فيما يخص إمكان وجودها المستقل عن الموضوعات الخارجية". (١٢٧)

ولا يكتفى هيوم وكنط بطرح الإشكالات النظرية التى تواجه فكرة الخلود وإمكانية إقامة البرهان النظرى عليها، بل يقدم الأدلة التى ترجح حدوث الفناء عن طريق اللجوء إلى ملاحظة الطبيعة؛ فالطبيعة عند هيوم تؤكد أن النفس والبدن مرتبطان معا من البداية حتى النهاية، من المولد فالطفولة إلى الصبى والشباب حتى الكهولة والشيخوخة، وكل منهما يتوافق مع الآخر ويلازمه تلازما طرديا بشكل يصعب معه الفصل بينهما.

ثم يعادو هيوم - عبر تقديمه لهذا الدليل على فناء النفس - إلى تقديم إشكال جديدة ضد فكرة الخلود ، فيتساءل في عبارات مختزلة لكنها تبرز حجته في أقوى صورة لها:

"ما هو ذلك السبب الذى يمكن أن يؤدي إلى تصور أن تغيرا كبيرا مثل ذلك التغير الذى يحدث للنفس بتحليل البدن وسائر أعضائه الفكرية والحسية- كيف يمكن أن يحدث مثل هذا التغير دون حدوث تحليل لجميع مكونات الإنسان؟" (١٢٨).

إن هذا الإشكال لا يمكن الرد عليه - فيما يرى هيوم - إلا إذا كان للنفس وجود قبل حلولها فى البدن، ولذا فالاحتمال الوحيد الممكن - عند هيوم - هو نظرية التناسخ، ولكن حتى هذا الاحتمال لا ينجو من تنقيده؛ فلا يوجد دليل على الوجود السابق للنفس؛ لأنه تجربة لم يسبق لأحد أن مر بها، ولا يمكن للعقل أن يقيم عليها البرهان المحكم. (١٢٩)

دليل العقل العملى على الخلود:

أما كنط، فإن له موقفا مشابها من زاوية ما لموقف هيوم، لكنه مخالف له من زاوية أخرى، فيما يتعلق بأن ملاحظة الطبيعة تدل على فناء الفرد، فيرى- أثناء انتقاده لكتاب أفكار حول فلسفة تاريخ الجنس البشرى لهردر- أنه لا يوجد تشابه البتة بين ارتقاء الفرد إلى حالة أكثر كمالا فى الحياة المستقبلية (١٣٠) وما نلاحظه فى الطبيعة التى لاتظهرنا إلا على دمار الفرد وحفظ النوع. أما الزعم بمعرفة أن الفرد الإنسانى سيعيش بعد دماره فربما أمكن طرحه على أسس أخلاقية وميتافيزيقية، ولكن ليس من خلال القياس على التطورات الطبيعية، تلك التى تدل على فناء الفرد لا بقاءه. (١٣١)

ومن الأدلة التى قدمها هيوم على الفناء فى مقاله "عن خلود النفس" ذلك الدليل الذى يرى فيه أنه إذا كان من المؤكد أن الإنسان يخشى الموت فهذا شاهد على فناء النفس الإنسانية بالموت لأنه إذا "كانت الطبيعة لاتفعل شيئا عبثا، فإنها لا يمكن أن تملأنا بالفزع تجاه حدث مستحيل". (١٣٢)

إن هيوم المتشائم يستنتج هنا من كون "الطبيعة لاتفعل شيئاً عبثاً" الدليل على الفناء.

لكن كنط الذى يملؤه التفاؤل - طبعا ليس بسبب من العقل النظرى المحض- يستنتج من هذه المقدمة نفسها الدليل على الخلود، حيث لديه اقتناع عميق بأننا نجد فى كافة أنحاء العالم دلائل جلية على نظام يسير طبقا لغرض محدد وينفذ بحكمة عظيمة.^(١٣٣) ويُعدّ هذا الاقتناع هو الأساس والمعيار لإيمانه بوجود "عالم أفضل" وهو الذى يبرر أمل الانسان فى حياة مستقبلية؛ فلا يمكن أن يعتقد المرء بأن الطبيعة لابد قد منحت عقلنا الدأب الذى لايعرف السكينة للبحث عن مثل هذا الطريق إذا لم يكن هناك من قبل هذا الطريق المؤكد ذلك أن "الطبيعة لايمكن أن تواصل تضليلنا بوعود خادعة ثم تغدر بنا فى النهاية"^(١٣٤).

هنا نكون قد وصلنا إلى مفترق الطرق بين هيوم وكنط؛ فإذا كان الاثنان قد اتفقا على إثبات عدم قدرة العقل على إثبات قضايا نظرية تطمح إلى تعيين طبيعة النفس، وقاما بتنفيذ كل الأدلة النظرية المحضة على جوهرية النفس وبساطتها وخلودها وذلك بسبب عدم وجود حدس دائم أو تجربة ضرورية تثبت مثل تلك القضايا، ومن ثم فقد انتهى الاثنان إلى أن مسألة خلود النفس تمثل إشكالا لا يجد حله فى المعرفة النظرية - أقول إذا كان الاثنان قد سارا فى طريق واحد حتى الآن فإن كنط لم يتوقف عند المرحلة التى توقف عندها هيوم، بل تتبّع السبل حتى وصل إلى سبيل لم يصل إليه هيوم؛ حيث وجد حلاً لتلك الإشكالية فى مجال آخر - غير مجال العقل النظرى- هو مجال الاخلاق والغائية، فوجد أن الإنسان "يستشعر نداء داخليا لإعداد نفسه من خلال سلوكه فى هذا العالم وعبر التضحية بالعديد من مزاياه ليكون مواطنا فى عالم أفضل يحلق إليه بفكره. وهذا البرهان القوى الذى لا يمكن تفنيده تدعمه معرفتنا المتزايدة دائما بوجود هدف فى كل ما نراه حولنا، كما يدعمه

تأمل عظمة الخلق وكذلك الوعى بلا محدودية الامتداد الممكن لمعرفة الكفاح المعادل لها^(١٣٥).

فمع أن كنتط يرى وجوب "أن نظرح جانباً الأمل فى أننا من خلال المعرفة النظرية المحضة بذواتنا يمكن أن ندرك الاستمرار الضرورى لوجودنا"^(١٣٦) فإنه يؤكد إيمانه بالله والآخره فيقول: "إننى أؤمن حتماً بوجود إله وحياة مستقبلية وإنى لعلى يقين من أنه ليس هناك ما يمكن أن يهز هذا الإيمان"^(١٣٧) لكنه يعود فيؤكد أن الإيمان بوجود حياة مستقبلية: "ليس يقينا منطقياً، وإنما هو يقين أخلاقى".^(١٣٨)

وقد نظر كنتط إلى الخلود فى كتابه "نقد العقل المحض" بوصفه شرطاً ضرورياً للعقل العملى "فالسعادة والفضيلة لا تتطابقان فى هذه الحياة الدنيا وذلك على الرغم من أن العقل يتطلب ضرورة تطابقهما، فمع أنه يمكن تحقيق السعادة فى هذا العالم إلا أن الفضيلة لا يمكن تحقيقها بصورة حقيقية إلا إذا ما كان هناك تقدم لامتناه فحسب، ومن ثم يلزم أن تكون هناك حياة مستقبلية.

لكن هذه الحجة تختلف - كما يشير جاك شورون^(١٣٩) - فى "نقد العقل العملى" الى حد ما، حيث ينصب قدر أكبر من التأكيد على الأخلاق، فالقانون الأخلاقى يطالبنا بالكمال، ويقول كنتط إن الالتزام لا يكون صحيحاً إلا إذا كان من الممكن الوفاء به:

"إن تحقيق الخير الأسمى فى العالم هو هدف ضرورى لإرادة يمكن أن يحددها القانون الأخلاقى غير أنه فى مثل هذه الإرادة تُعدّ الملاءمة الكاملة بين النوايا والقانون الأخلاقى الوضع الأرفع للخير الأسمى. ومن ثم فإن هذه الملاءمة ينبغى أن تكون ممكنة شأن هدفها لأنها متضمنة فى الأمر الذى يقتضينا بالسعى وراء هذا الهدف"^(١٤٠).

ولا يمكن أن يلبي الموجود الحسى المتناهى مطلب القانون الأخلاقى إلا إذا كان التقدم اللانهائى من المستويات الدنيا إلى المستويات العليا من الكمال

الأخلاقي أمراً ممكناً، والتقدم اللامتناهى ممكن فقط إذا كان وجودنا لا متناهياً، أى إذا كانت أنفسنا خالدة، يقول كنط:
"وهكذا فإن الخير الأسمى هو أمر ممكن عملياً فحسب إذا افترضنا خلود النفس، وهذا الأخير بحكم كونه مرتبطاً على نحو لافكاك منه بالقانون الأخلاقي هو شرط ضرورى للعقل العملى المحض... وأعنى بشرط ضرورى للعقل العملى المحض قضية نظرية لا يمكن بما هى كذلك البرهنة عليها وإن كانت نتيجة لازمة لقانون عملى سليم قبلى على نحو مطلق".^(١٤١).

الهوامش

هوامش المقدمة

١- Huxley , T.H., Hume, london, Pan Books L T D ,1972, P.3.

٢- Mossner, E.G., The Life of David Hume, Edinburgh, London, 1954, P. 51.

٣- Hume, D., The Natural History of Religion, in :Hume on religion, Selected and Introduced by R. Wollheim, London, The Fontana Library, 1971, P.31.

٤- Idem

٥- Idem

٦- Idem

هوامش الباب الأول (الفصل الأول " النشأة الأولى للدين ")

٧- د. على سامي النشار، نشأة الدين، حلب، مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٥، ٦١ وما بعدها.

٨- د. محمد عبد الله دراز، الدين : بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان. الكويت، دار القلم، ١٩٩٠ ص ١٢٧.

٩- د. على سامي النشار، نشأة الدين ص ٥٥.

١٠- د. زيدان عبد الباقي. علم الاجتماع الديني، القاهرة، مكتبة غريب، ١٩٧٧، ص ٩٥ وما بعدها.

١١- اميل برهيه، تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، ١٩٨٣، ص ٣٦٦.

١٢- Hume, The Natural History of Religion, P. 33

Idem	-١٣
Idem	-١٤
Idem.	-١٥
Idem.	-١٦
Ibid., P. 37.	-١٧
Ibid., P. 85.	-١٨
Ibid.,PP. 38-9.	-١٩
Ibid., P.44.	-٢٠
Ibid.,P. 45 .	-٢١
Ibid ., P.55.	-٢٢
Ibid., P. 44.	-٢٣
Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, -٢٤	
Edition, Seliby Bigge, Oxford, 1975, P.19.	
Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, London, The -٢٥	
Fontana Library, 1971,pp. 197-8.	
قارن: الترجمة العربية للدكتور محمد فتحي الشنيطي، القاهرة،	
مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٥٦، ص ١٥١.	
Ibid.,P. 198	-٢٦
Ibid., P. 203.	-٢٧
Idem.	-٢٨
Hume, The Natural History of Religion, P. 85.	-٢٩
٣٠- جاكين لاغريه، الدين الطبيعي، ترجمة منصور القاضي، بيروت،	
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣،	
ص ٨٥-٨٦.	

الفصل الثانى " نقد الدين "

٣١- ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص ٢٥٨.

٣٢- Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, P.118.

قارن الترجمة العربية ، ص ٣٧-٣٨.

٣٣- أميل برهيه، تاريخ الفلسفة: القرن الثامن عشر، ص ١٢٨.

٣٤- Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, p. 121-2.

٣٥- Hume, On Suicide, in Hume on Religion, p. 256.

٣٦- ريتشارد شاخت ، رواد الفلسفة الحديثة ، ص ٢٥٥.

٣٧- Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, P. 184.

٣٨- Ibid.,p.186.

٣٩- Ibid.,p. 189.

٤٠- د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤، ج ٢ ص ٦١٨.

٤١- Hume ,Dialogues Concerning Natural Religion, P.204

الترجمة العربية ص ١٦٠

٤٢- Hume, A Treatise of Human Nature, ed . Seliby Bigge,-

London, Oxford, 1975, pp.251-2.

Ibid - P. 283. -٤٣

٤٤- القاضي عبد الجبار، المقنى فى أبواب التوحيد والعدل،

التبؤات والمعجزات، تحقيق. د. محمود الخضيرى

ود. محمود قاسم، القاهرة، الدار المصرية للتأليف و

الترجمة، ١٩٦٥، ج ١٥ ص ١٩٩.

Charles W. Ranson, "Miracle," in: Academic American - ٤٥
Encyclopdia, princeton, New Jersey, Arte publishing
Company, Inc., 1980, Vol., 13, P.462.

Hume, Enquiry Concerning the Human Understanding, in: - ٤٦
Hume on Religion, pp. 211-212.

Ibid., p. 213. - ٤٧

Ibid., pp. 222-224 - ٤٨

Hume ,Dialogues concerning Natural Religion, p. 191. - ٤٩

Ibid., p. 195 - ٥٠

Ibid., p. 200 - ٥١

Ibid., p. 200-201. - ٥٢

Ibid _ PP.195-196. - ٥٣

الترجمة العربية : ص ١٤٩

Ibid., pp. 197. - ٥٤

الترجمة العربية : ص ١٥٠

Ibid., p. 198. ٥٥

Hume, The Natural History of Religion, pp. 91-93. - ٥٦

Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, p. 199 - ٥٧

الفصل الثالث " نقد النقد "

- ٥٨- انظر : د. على سامى النشار « نشأة الدين ، ص ١٥٥ .
- ٥٩- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة د. عبد الصبور شاهين، تقديم د. محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٠، ٨٥ - ٨٦ .
- ٦٠- لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع الى د. محمد عثمان الخشت، فلسفة الدين فى ضوء تأويل جديد للنقدية الكنطية، القاهرة، مكتبة غريب، ١٩٩٤ .
- ٦١- د. محمد عثمان الخشت، الأديان: تأويل نقدي لفلسفة الدين عند هيجل، القاهرة، مكتبة غريب، ١٩٩٥، ص ١٧٤ .
- ٦٢- د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤، ج ١ ص ٣٣٨ - ٣٣٩ .
- ٦٣- وليم جيمس، "إرادة الاعتقاد"، فى: العقل والدين، ترجمة د. محمود حسب الله، بيروت، دار الحداثة، بدون تاريخ، ص ٢٣ .
- ٦٤- المصدر السابق، ص ٣٩ .
- ٦٥- المصدر السابق ، ص ٣١ .

هوامش الباب الثاني

(الفصل الرابع "المشروع الميتافيزيقي الجديد")

- Kant , Critique of pure Reason , P .55 -١
- Idem -٢
- Hume, An Enquiry Concerning Human understanding .
P. 25. -٣
- Copleston , A History of Philosophy , Vol . VI., Wolf to
Kant, PP. 427-8 . -٤
- بالنسبة لكنط يمكن مقارنة ما قلناه عنه هنا بما قاله جان لاكورا
في كتابه: كانط والقانطية، ترجمة نسيب عبيد، الطبعة الأولى،
بيروت: المنشورات العربية بدون تاريخ. ص ٩-١١. -٥
- Kant. Critique of Judgment, Tr.by J.C. Meredith,
Oxford 1957. P. 14. -٦
- إميل برهيه، تاريخ الفلسفة: القرن الثامن عشر، ترجمة جورج
طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣ م. ص ١١٥. -٧
- أورمسون وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد
كامل وآخرين، مراجعة د. زكي نجيب محمود، القاهرة، مكتبة
الأنجلو، ١٩٨٢. ص ٣٥٧. -٨
- Hume, Abstract of ■ Treatise of Human Nature, P . 6. -٩
- Idem . -١٠
- Stroud, Hume, P .3. -١١
- Wood , Kant's rational theoligy, London ,cornell Univ ..
press, 1978, p.19. -١٢
- Hume ,A Treatise of Human Nature, P., XIX. -١٣

Basson, David Hume , P . 20	-١٤
Hume , A Treatise of Human Nature , p .XIX.	-١٥
Ibid ., p . XX	-١٦
Hume, An Enquiry concerning Human understanding, p.61.	-١٧
Idem .	-١٨
Ibid ., PP . 61-2.	-١٩
بوفيه ، مبادئ الميتافيزيقا ، طبعة بوييه ، ص ٢٦٠ . عن برهيه ، تاريخ الفلسفة : المجلد الثامن عشر ، ص ١٤ .	-٢٠
هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، المجلد الأول، ترجمة وتقديم وتعليق: د. إمام عبد الفتاح إمام، الطبعة الأولى، بيروت، دار التنوير ١٩٨٣م. ص ١٣٩ .	-٢١
المرجع السابق، ص ١٤١ - ١٤٢ .	-٢٢
Hume , An Enquiry , p. 165 .	-٢٣

هوامش الفصل الخامس

"نقائص الميتافيزيقا وازمة العقل المعرفية"

- ٢٤- هيجل ، موسوعة العلوم الفلسفية ، ص ١٦٦ .
- ٢٥- تجدر الإشارة إلى أن ما يهمنا في هذا البحث هو إثبات وجود فكرة التناقض الكنتية عند هيوم. أما متى وكيف تأثر كـنـط بفكرة التناقض كما قدمها هيوم ، فهذا ما يجده القارئ في كتاب آخر لنا هو: "العقل وما بعد الطبيعة: تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكـنـط".
- ٢٦- Kant , Prolegomena , ed. Beck, p. 86.
- قارن الترجمة العربية ص ١٦٣ ، حيث يوجد اختلاف بينها وبين الترجمة الانجليزية المذكورة.
- ٢٧- Kant, correspondence, p. 252.
- ٢٨- Kant, prolegomena to any Future Metaphysics, ed., Beck, P.8.
- ٢٩- Kant, prolegomena, pp . 133 -4 .
- ٣٠- Paulsen, Kant : his life and doctrine , trans, by crerighton & Albert Lefevre , New York , 1963 , p. 213.
- ٣١- Kant, critique of pure Reason, pp. 260 -1 .
- ٣٢- Ewing, A Short Commentary on Kant's critique of pure Reason, London, Methuen, 1962 , p. 211
- ٣٣- د. محمود زيدان ، كـنـط وفلسفته النظرية ، ص ٢٩٩ .
- ٣٤- Martin, Kant's Metaphysics and the Theory of Science, An English trans. by Lucas, P.G. Manchester Univ., Press., 1961 , p.44.
- ٣٥- Ibid., p 47.
- ٣٦- Kant, Critique of pure Reason, PP . 264- 6 .

- 37- Copleston, History of Philosophy, Vol., VI , PP. 289-292.
- 38- Kant, critique of pure Reason, pp. 275 - 7 . - Copleston, History of philosophy, Vol., VI., pp. 292 -3.
- 39- Korner, Kant, England, Penguin Books, 1984, p. 155.
- 40- kant, critique of pure Reason, p. 299.
- 41- Kant, prolegomena, pp . 138-9.
- 42- الترجمة العربية، ص ١٦٨ - ١٦٩ .
- 43- موسى وهبه " المشكلة الكنتية " الفكر العربى ، العدد الثامن والأربعون ، بيروت ١٩٨٧ م - ص ٢٧ .
- 44- Kant, prolegomena, p. 145 .
- 45- A.H.Smith , Kantian Studies , Oxford, 1947 , pp. 136 et seq.
- 46- د. زكريا إبراهيم ، كانت أو الفلسفة النقدية . القاهرة : مكتبة مصر . ١٩٧٢م ، ص ١٣٠ .
- 47- انظر الترجمة العربية للدكتور محمد فتحي . القاهرة : مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٥٦ . ص ١٢ .
- 48- الترجمة العربية ، ص ١٦١ .
- 49- د. زكى نجيب محمود ، ديفيد هيوم . ص ١٦٤ .
- 50- Ibid., p. 113.
- الترجمة العربية ، ص ١٤٨ .
- 51- Hume, Dialogues concerning Natural Religion ,PP.29-30.

- قارن الترجمة العربية ، ص ٤٤ .
Ibid. P.13. -٥١
- قارن الترجمة العربية ، ص ٢٣ .
Ibid., p. 5. -٥٢
- قارن الترجمة العربية، ص ١٢ .
Ibid., p. 8. -٥٣
- قارن الترجمة العربية، ص ١٦ .
Ibid., p. 4. -٥٤
- الترجمة العربية، ص ١١ .
-٥٥ هيجل ، موسوعة العلوم الفلسفية ، ص ١٦٣ .
- Hume, A Treatise, pp., 266 F -٥٦
- Ibid ., pp .265 F. -٥٧

هوامش الفصل السادس

"نقد الفلسفات الإلهية"

- Kant , critique of pure Reason , P . 370 . -٥٨
- Hume , Dialogues concerning Natural Religion , PP . 4-5 . -٥٩
- الترجمة العربية ص ١١ - ١٢ .
- Ibid ., P . 19 . -٦٠
- الترجمة العربية ، ص ٣١ .
- Ibid ., P . 21 . -٦١
- الترجمة العربية ، ص ٣٣ .
- Ibid ., P . 4 -٦٢
- قارن الترجمة العربية ص ١١ .
- Kant , prolegomena , P . 171 . -٦٣
- Kant , critique of pure Reason , P . 371 . -٦٤
- Bigge , Oxford , 1975.
- Ibid ., P . 370 . -٦٥
- كتط : نقد العقل العملي ، ط ١ ، ص ٢٢٦ = ١٣٥ من الترجمة الفرنسية ،
عن:عبد الرحمن بدوي ، الأخلاق عند كنت ، الكويت : وكالة المطبوعات ،
١٩٧٩م. ص ١٥٠ .
- Kant , prolegomena , P . 173 . -٦٧
- Hume, Dialogues Concerning Natural Religion , PP . 4-5 . -٦٨

- Kant , Critique of pure Reason . P. I . -٦٩
 قارن الترجمة العربية ، ص ١٢ .
- Hume , Dialogus Concerning Natural Religion , P . 12 . -٧٠
- Kant , critique of pure Reason , P . I . -٧١
 قارن الترجمة العربية ، ص ١٢
- Hume , Dialogeus concerning Natural Religion , P . 12 . -٧٢
 قارن الترجمة العربية ، ص ٢٢ .
- Ibid ., P . 29 . -٧٣
 قارن الترجمة العربية ص ٤٤ .
- Ibid ., P . 13 . -٧٤
 قارن الترجمة العربية ، ص ٢٣ .
- Mossner , The Enigma of Hume , Mind Vol . XIV ., 1963 -٧٥
 ., P P ., 334- 49 .
- Wollheim , Hume on Religion , Britain : The Fontana
 Library , 1971 , P . 21 F .
- Hume Dialogeus ., P 25 . -٧٦
 قارن الترجمة العربية ، ص ٣٧ - ٣٨ .
- Hume , An Enquiry ., P . 19 . -٧٧
- Hume , Dialogues Concerning Natural Religion , P . 25 . -٧٨
- Ayer , Hume , Oxford Univ. press , 1980 , P . 94 . -٧٩
- Hume , Dialogues Concerning Natural Religion , P . 22 . -٨٠

الترجمة العربية ، ص ٣٤ - ٣٥ .

- ٨١- لخص أير Ayer بدقة فى كتابه عن هيوم حجج فيلون المعبرة عن رأى هيوم فى نقاط ست . وقد استرشدنا بهذا التلخيص - أحيانا - فى عرضنا لتفنيد هيوم . انظر :

Ayer , Hume , PP . 94 - 5 .

- ٨٢- Hume , Dialogues Concerning Natural Religion , P . 29 .

- ٨٣- Flew, Hume's philosophy of belief, New York, 1961, P.214.

- ٨٤- Hume , Dialogues concerning Natural Religion , P . 30 .

الترجمة العربية ص ٤٥ .

- ٨٥- برهيه ، تاريخ الفلسفة : القرن الثامن عشر ، ص ١٢٧ .

- ٨٦- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٧ م . ص ١٧٢ .

وبرهيه المصدر السابق ، الموضع نفسه .

- ٨٧- فرانكلين - ل- باومر ، الفكر الأوربي الحديث : الاتصال والتغير فى الأفكار . الجزء الثانى (القرن الثامن عشر) ، ترجمة د. أحمد حمدي محمود ، القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٨ م . ص ٦٠ .

- ٨٨- Cassirer, Kant's Life and Thought, Tr. by James Haden. Introduction by stephan korner, New Haven and London , Yale Univ . press , 1981 , P. 209 .

Kant's Critique of pure Reason , PP . 346 - 52 . —٨٩

قارن أيضا تلخيص كورنر المحكم لنقد كمنط هذا الدليل في :

Koiner , Kant , PP . 120 - 1 .

٩٠ - اعتمد كمنط في صياغته هذه الحجة - كما يقول كويلستون - على لينتس .
انظر :

copleston, History of philosophy, Vol VI, Wolff kant,
P.297.

٩١ - انظر شرح هذه الحجة ونقد كمنط بالتفصيل عند :

Bennett, kant's Dialectic, Cambridge Univ. Press, 1973,
P . 237 F .

Hume , Dialogues Concerning Natural Religion , P . 12 . —٩٢

Idem . —٩٣

الرجعة العربية ، ص ٢٢ .

kant, critique of pure Reason . PP . 364 . —٩٤

Copleston , History of philosophy , Vol ., VI., Wolff to
kant , P. 299 . —٩٥

kant , critique of pure Reason , PP . 366 - 7 . —٩٦

Hume, A Treatise... ,P. 251. —٩٧

Kant, Critique of pure Reason, Tr. by J. M. D.
Meiklejohn, London, Dent ١٩٣٦ —٩٨

Sons L T D., 1934), P. 234.

إشارتنا غالباً لهذه الطبعة ، وإذا رجعنا لطبعة أخرى فسنلفت النظر الى ذلك.

Idem. —٩٩

Ibid., P. 235.	-١٠٠
عبد الرحمن بدوي ، امانويل كنت ، الكويت ، وكالة المطبوعات ١٩٧٧م ص ٢٨٣ .	-١٠١
Kant, critique of pure Reason, P. 240.	-١٠٢
Ibid., P. 237.	-١٠٣
Idem.	-١٠٤
Hume, A Treatise of Human Nature, P. 251.	١٠٥
Kant, critique of pure Reason, P 238.	-١٠٦
Hume, A Treatise of Human Nature, p. 252	-١٠٧
Ibid., P. 251.	-١٠٨
Ibid. . PP. 251-2.	-١٠٩
Kant, Critique of pure Reason, P. 239.	-١١٠
Kant, Critique of pure Reason, P. 244.	-١١١
Ibid., P. 240.	-١١٢
Hume, A Treatise of Human Nature, P. 251.	-١١٣
Idem.	-١١٤
محمود زيدان ، كنت وفلسفته النظرية ، ص ٢٧٢ - ٢٧٣ .	-١١٥
Kant, Critique of pure Reason, P. 234.	-١١٦
Ibid., P. 237.	-١١٧

Hume, A Treatise Of Human Nature, P. 253. -١١٨

Ibid., P. 252. -١١٩

Kant, prolegomena to Future Metaphysics, Tr. by John Richardson, in: Metaphysical Works, London: Mdccxvi, P. 131. -١٢٠

انظر الترجمة العربية ص ١٦١ .

Ibid., P 129. -١٢١

انظر الترجمة العربية « ص ١٥٩ .

-١٢٢ هيوم « عن خلود النفس » المقال الأول في كتاب " مقالات غير منشورة " ،
لندن لولجمانز جرين ، ١٨٧٥م ، راجع بصفة خاصة ص ٤٠١ - ٤٠٦ .
انظر : جاك شورون « الموت في الفكر الغربي » ترجمة يوسف كامل حسين «
مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح امام ، الكويت : عالم المعرفة ٧٦ ، ١٩٨٤م
ص ١٤٦ - ١٤٨ .

Kant, Prolegomena to Future Metaphysics, P. 129. -١٢٣

Idem. -١٢٤

Idem. -١٢٥

Ibid., P. 130. -١٢٦

Kant, critique of Reason. P., 243. -١٢٧

-١٢٨ هيوم « عن خلود النفس » الموضع نفسه.

-١٢٩ المرجع السابق ، الموضع نفسه.

-١٣٠ كان هردر قد قدم نظرية الميلاد الجديد التي تقول بميلاد روحي وجسماني
يقوم على الوحدة الصوفية للخلق « فهناك موت وصيرورة دائماً تنشأ في

- غمارها الحالة المستقبلية من رحم الحاضر على النحو ذاته الذى تنتج به الأشكال العليا للحياة العضوية من تطور الكائنات الحية الأدنى. انظر: هرذر، ما يتعلق بالمعرفة والغييب - ٦ - ذ - زر شترويتز - بلاتر - ١٧٩٧م عن: جاك شورون، الموت فى الفكر الغربى ص ١٤٩، ٣١٣.
- ١٣١- كقط، تنقيح كتاب هرذر أفكار حول فلسفة تاريخ الجنس البشرى، المانى ليزاتور - زايونج ١٧٨٥م. عن: المصدر السابق، الموضوع نفسه.
- ١٣٢- هيوم، عن خلود النفس، المقال الأول فى كتاب " مقالات غير منشورة " راجع بصفة خاصة ص ٤٠١ - ٤٠٦.
- ١٣٣- Kant, Critique of pure Reason, P. 468.
- ١٣٤- Kant, Critique of pure Reason, Tran. by Lewiss white Beck, P. 247-8.
- ١٣٥- Kant, Critique of pure Reason, P. 246.
- ١٣٦- Idem.
- ١٣٧- Kant, critique of pure Reason, Tr.by white Beck, P. 650.
- ١٣٨- Idem.
- ١٣٩- جاك شورون، الموت فى الفكر الغربى، ص ١٥٦.
- ١٤٠- Kant, critique of practical Reason, P. 225.
- قارن: جاك شورون، الموضوع السابق.
- ١٤١- Ibid., P. 226.

الفهرست

الصفحة

الموضوع

المقدمة

(٧ - ١٠)

الباب الأول

موقف هيوم من الدين

(١١ - ٤٥)

١٣

الفصل الأول : النشأة الأولى للدين

٢٥

الفصل الثاني : نقد الدين

٣٩

الفصل الثالث : نقد النقد

الباب الثاني

موقف هيوم من الميتافيزيقا

(٤٦ - ١٠٦)

٤٨

الفصل الرابع : المشروع الميتافيزيقي الجديد

٦٣

الفصل الخامس : نقائص الميتافيزيقا وأزمة العقل المعرفية

٨٠

الفصل السادس : نقد الفلسفات الإلهية

٩٤

الفصل السابع : النفس - أدلة الفناء .. وأدلة الخلود

الهوامش والمراجع

(١٠٧ - ١٢٠)

١٠٧

هوامش ومراجع الباب الأول

١١١

هوامش ومراجع الباب الثاني

هذا الكتاب

يأتى هذا الكتاب فى إطار سلسلة المحاولات الفلسفية التى يقوم بها د. محمد عثمان الخشت لإعادة قراءة وتأويل ونقد الفلسفة الغربية من منظور جديد. ويعتبر هذا الكتاب مهماً من جانبين: أولهما طرافة وحساسية موضوعه؛ حيث يتناول موقف فيلسوف ملحد من الدين والميتافيزيقا وهما موضوعان من الموضوعات التى تهتم القارئ دوماً. وثانيهما جدة وأحالة المنهج الفلسفى الذى ينتهجه المؤلف فى تأويل موقف هيوم، وبيان الأخطاء والثغرات التى تضمنها موقفه من الدين.

عبدله غريب